



Der

Anthropologismus

in der Entwicklung

der

Philosophie seit Kant

und

Ludwig Feuerbachs Anthroposophie

von

Dr. Fr. Harms.

„Kritik der Vernunft führt zuletzt nothwendig zur Wissenschaft.“ **Kant.**

Leipzig,

Druck und Verlag von Otto Wigand.

1845.

Der
Anthropologismus

in der Entwicklung

der Philosophie seit Kant

und

Ludwig Feuerbachs Anthroposophie

von

Dr. Friedrich Harms.

„Kritik der Vernunft führt zuletzt nothwendig zur Wissenschaft.“

Kant.

Leipzig,
Druck und Verlag von Otto Wigand.
1845.

Einleitung und Aufgabe.

Aus der Hegelschen Philosophie sind verschiedene philosophische Richtungen entstanden, die sich in zwei orthodoxe und zwei heterodoxe unterscheiden lassen. Die orthodoxen Hegelianer sind die ersten Schüler Hegels, die das System ihres Meisters im guten Glauben, daß es das System der Wahrheit sei, angenommen und zu verbreiten versucht haben. Dies orthodoxe Hegelthum wird von den Jahrbüchern der Gegenwart restaurirt, welche die kritische Bewegung, die durch die heterodoxe Richtung in die Hegelsche Philosophie erzeugt worden ist, zu dem alten Hegel zurück lenken.

Das heterodoxe Hegelthum betrachtet das Hegelsche System als die Grundlage für die erst hervorzubringende wahre Philosophie. Dieselbe wurde durch zwei Zeitschriften vertreten, die selbst in Opposition mit einander lebten, und von denen die eine ein negatives, die andere ein positives Verhältniß zum Christenthum und zur Philosophie hat. Die Fichtesche Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie versucht es, das Hegelsche System über seine eigenen Beschränkungen hinauszuführen und die Spekulation mit der christlichen Vorstellungsweise in Einklang zu entwickeln. Wie die Fichtesche Zeitschrift ein heterodoxes Hegelthum entwickelt, so wurden die Deutschen Jahrbücher aus einem orthodoxen Hegelthume ein heterodoxes, das mit der Kritik das Christenthum und die Philosophie bekämpft.

Die kritische so genannte negative Richtung, die durch Ruge, Strauß, Feuerbach u. A. vertreten wird, ist von nicht geringem Inter-

esse, nicht nur weil in ihr eine Metamorphose von einem orthodoxen zu einem heterodoxen Hegelthum sich vollzogen hat, sondern gleichfalls wiefern sie die Einseitigkeiten, Inkonsequenzen der bisherigen idealistischen Philosophie zur Erscheinung gebracht hat. Die Lehren dieser Richtung beunruhigen vielfach die Gemüther, weil sie den Zweifel erregen, ob der bisherige Glaube der Welt der wahre sei und ob die Philosophie in der Erforschung der Wahrheit den richtigen Weg eingeschlagen habe. Daher verdienen sie die Aufmerksamkeit, die ihnen geschenkt wird.

Die Philosopheme des Hegelschen Systemes über den Staat, über die christliche Religion und über die Wissenschaft selbst sind von den Jung-Hegelianern auf die Erscheinungen dieser Gebiete angewandt worden. In dieser Anwendung erlitten jene Philosopheme eine Kritik, die ihre Konsequenz zu Tage förderte, und dieselben in wenigstens der Meinung nach ihnen entgegengesetzte Lehren verwandelte. Aus dem Glauben der Philosophie an den christlichen Gott erzeugte sich ein Glaube an den gottlosen Menschen, der Begriff. Der antike Staat der Hegelschen Rechtsphilosophie ging in die communistische Anarchie, die spekulative Wissenschaft in einen Empirismus über.

Diese Lehren der kritischen Richtung können nicht als vereinzelte, zusammenhangslose Erscheinungen der deutschen Philosophie betrachtet werden. Wohl scheinen sie im Widerspruch zu stehen mit dem Wesen der deutschen Philosophie, wie es bisher zur Erscheinung gekommen ist, und dasselbe so zu verwandeln, daß dessen Identität sich verbirgt; allein es lassen sich in der Geschichte der deutschen Philosophie die Lehren nachweisen, von denen jene konsequente Folgen sind. Daher soll hier versucht werden, den Zusammenhang der kritischen Lehren mit der bisherigen Philosophie darzulegen, und nachzuweisen welche Berechtigung und Wahrheit ihnen zugestanden werden muß.

Das Wesen der Philosophie seit Kant.

Die Philosophie hat seit Kant eine dreifache Verwirklichung gefunden, als Kriticismus, Realismus und Idealismus. Der Idealismus besiegte den Kriticismus und unterdrückte den Realismus

weßhalb die Bestimmungen des Idealismus vorzugsweise als die charakteristischen Merkmale der neuesten Philosophie angesehen werden. Weder der Realismus, welcher dem Kriticismus zu Grunde lag, noch der von Herbart ausgebildete hat sich Anerkennung verschaffen und der idealistischen Polemik Widerstand leisten können. Daher hat der Idealismus die größte Verbreitung erlangt und spukt in allen Köpfen. Es hatte aber der Realismus, den der Idealismus besiegte, keine oder nur eine Waffe gegen ihn. Der Realismus bediente sich sowohl bei Kant als bei Herbart einer idealistischen Erkenntnißart, um sich auszubilden, und der Begriff des Ding an sich oder des Realen können einem ganzen idealistischen Systeme nicht Widerpart halten. Daher hat der Idealismus alle Wissenschaften und das Leben durchdrungen.

Der Idealismus der neuesten Philosophie.

Wenn ursprünglich der Idealismus von der platonischen Spekulation seinen Namen erlangt hat, so ist der Begriff, der diesem Worte, wie es heute gebraucht wird, zu Grunde liegt, nicht nur nicht der des platonischen Idealismus, sondern mit diesem dermaßen im Gegensatz, daß nach heutigem Sprachgebrauch platonischer Idealismus Realismus genannt werden muß. Mit dem Idealismus Plato's stimmt der Idealismus, der in Deutschland seit Fichte gilt, nicht überein. Nur wenige hier und dort verbreitete Vorstellungen, daß nicht die erscheinende, sondern die substantielle Wirklichkeit die Wahrheit sei, zeigen auf den Idealismus Plato's zurück. Es giebt aber ein Moment in der Begriffsbestimmung des Idealismus, das überall festgehalten worden ist.

In der Begriffsbestimmung der Wahrheit liegt ein Idealismus, der in den verschiedenartigsten Gestaltungen desselben, die die Geschichte kennt, sich gleich geblieben ist. Wenn die Wahrheit die Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Gegenstande ist, so ist hierin gesetzt, daß ebensosehr von dem Begriffe und dem Gedanken wie dem Gegenstande desselben das Sein prädicirt werden müsse. Die Behauptung, daß der Gedanke und das Bewußtsein überhaupt ein wesentliches Prädikat —

bei Plato der Ideen oder der absoluten Qualitäten des Seins [1]) — der wahren Wirklichkeit sei, ist der allgemeinste und ursprünglichste Idealismus, der aber in Betreff der weiteren Bestimmung sowohl des Objekts des Gedankens, als des Gedankens selbst so modificirt wird, daß er widersprechende Lehren dem Namen nach vereinigt. Nur die roheste Gestalt des Realismus, der Materialismus, und der vom Wesen des Realen nichts wissende moderne Realismus negirt den eben bezeichneten Idealismus.

Der Idealismus ist daher im Allgemeinen die metaphysische [2]) Lehre, daß das Bewußtsein oder das Wissen ein wesentliches Prädikat des Seins ist. Dieser Idealismus war bei Plato ein Realismus, nicht nur inwiefern der Begriff nicht das eine sondern ein Prädikat des Seins ist, sondern auch die wesentlichen Bestimmungen des Seins immer dieselben sein sollen, die keinem Wechsel unterliegen. Die realistische Lehre schließt daher nicht nur die Behauptung von der Existenz des Objekts der Gedanken, sondern ebenso die in sich ein, daß das Sein an und für sich auf dieselbe Weise bestimmt ist.

Der Idealismus der neueren Philosophie ist theils eine kritische, theils eine metaphysische Lehre, von denen die erstere, wie Kants, transcendentaler Idealismus, die Formen des Denkens als negative, die andere, wie Hegels Idealismus, als positive Prädikate des Seins betrachtet.

Wenn erklärt wird, daß der Geist das Wahre und das Wesen von allen Erscheinungen sei, so kann diese Erklärung zweifach verstanden werden. Der Geist ist sich selbst Objekt und hat daher oder wie die Neueren sagen, ist Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein bildet wie bei Leibnitz so bei Fichte die Erklärung des Geistes. Da der Begriff des Geistes zwei Momente enthält, so kann das eine oder das

1) Vergl. Herbart, Einleitung in die Philosophie. II. Ausg. S. 175 u. ff. Hartenstein, Herbarts kleinere philosophische Schriften, B. I. S. 67. H. Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit. Thl. II. S. 294.

2) Wenn im gewöhnlichen Leben vom Idealismus gesprochen wird, so wird darunter gemeiniglich eine ethische Lehre verstanden, von der Wirklichkeit des Idealen, nach dem sich die erscheinende Wirklichkeit richten soll. Diese ethische Lehre darf nicht ohne Weiteres mit der metaphysischen identificirt werden, sie weiset auf diese zurück, hat aber nicht nothwendig eine idealistische Metaphysik zu ihrer Voraussetzung.

andere zum wesentlichen gemacht werden, und darnach entweder die Formen des Denkens (Begriff, Urtheil —) oder der Gegenstand der innern Wahrnehmung das Wahre sein. In Leibnitz' Idealismus herrscht die letztere, im Idealismus der Neueren die erstere Vorstellungsweise.

Der Idealismus hat seit Fichte versucht den Gegenstand des Gedankens durch dessen Gedankenform zu erklären. Indem dieser Idealismus lehrt, es sei der Gegenstand des Gedankens selbst Gedanke, betrachtet er alle Erscheinungen, die körperlichen wie die geistigen, die des praktischen Geistes wie die der Religion und Kunst, als Gedankenbestimmungen. Wenn das Sein an sich unbestimmt ist, müssen die Formen des Denkens die Bestimmungen des Seins sein und es kann gemeint werden, daß die realen Erscheinungen der Dinge erkannt sind, wenn sie auf logische Processe des Urtheilens, Schließens u. s. w. zurückgeführt werden. Dieser Idealismus, daß die Formen des Denkens die Bestimmungen des Seins sind, charakterisirt die neueste Philosophie, er muß formaler oder absoluter Idealismus genannt werden, weil er das Objekt des Gedankens durch die Formen desselben erklärt.

Wenn in dem Spiritualismus überhaupt zwei Momente enthalten sind, einmal daß der Gegenstand der innern Wahrnehmung, d. i. das Thätige, dann daß diese selbst als die Formen des Denkens das Wahre sei, so enthält der Idealismus seit Fichte allerdings beide Momente in sich; allein da er das Lebendige, worunter hier die Natur und der praktische Geist verstanden wird, selbst durch die Formen des Denkens erklärt, so ist er wesentlich formaler Idealismus. Wie das natürliche Leben, so ist das politische Leben, die Religion und die Kunst von jeher von diesem Idealismus als ein Denkproceß entwickelt. Die körperliche Welt und die Welt der Gefühle und Begierden, d. i. die s. g. reale Welt, negirt der Idealismus, insofern er sie nicht für ein wahres Sein hält, er anerkennt sie aber, sofern er sie für Erscheinungen des denkenden Geistes erklärt.

Dieser formale Idealismus hat sich verbunden mit einer Evolutionstheorie. Das Wahre kann theils durch die Kategorie des Werdens, theils durch die des Seins vorgestellt werden, von denen die er=

stere Vorstellungsweise die der Evolution, die zweite die des Substantialismus genannt worden ist. Die Evolution kann aber ebensosehr materialistisch gedacht werden, wie die neuere Philosophie meint sie idealistisch denken zu müssen. Das Wahre ist das Werden, dieses aber wesentlich die Entwicklung des Begriffes, ist der Lehrbegriff der neueren Philosophie seit Fichte. Hegel lehrt daher „das Wahre ist nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken." und „Die lebendige Substanz ist (ferner) das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist."[1]) Das Subjekt aber ist der Begriff. Subjekt heißt daher in der Hegelschen Philosophie zweierlei, theils das Werden und Leben, theils das Denken und der Begriff. Ist die Substanz daher „wesentlich" und „in Wahrheit Subjekt", so liegt hierin, daß, indem die wesentliche Bestimmung des Seins der Begriff, die Formen des Denkens sind, diese als eine Entwicklung oder ein Proceß schlechthin gedacht werden sollen. Der Idealismus der neueren Philosophie hat sich daher mit der Evolutionslehre, daß das Leben das Wahre sei, verbunden. Durch beide wird das metaphysische Wesen dieser Philosophie bezeichnet, die die Evolution selbst durch die Formen des Denkens erklärt. Wie der Gegenstand ein Moment des Gedankens, das Sein ein Moment des Begriffes sein soll, so soll die Substanz ein Moment des Werdens sein. Die Substanz ist „wesentlich" und „in Wahrheit Subjekt". Diese Bestimmungen charakterisiren die idealistische Philosophie überhaupt, denn sie gelten eben so sehr von der Fichte'schen wie von der Schelling'schen Philosophie, die durch den Gedanken und das Werden das Wahre erklären.

Wenn demnach der Idealismus, der seit Fichte zur Herrschaft gekommen ist, theils den Gegenstand des Gedankens für ein Moment des Gedankens, und die realen Erscheinungen durch die Formen des Denkens, theils die Substantialität für ein Moment der Subjektivität d. i. des Sichselbstwerdens erklärt, so liegt hierin sein Unterschied von

1) Phänomenologie des Geistes S. 14, 15.

jedem früheren Idealismus, der entweder, wie der platonische, den Gegenstand des Gedankens nicht durch die Form des Gedankens und die Substantialität (Realität der Ideen) nicht durch die Evolution, oder wie Leibnitzens, der nur die körperliche Welt durch die Form ihres Gedankens erklärte. Die Evolution als eine Real-Bestimmung der Substanz, den Gegenstand als ein ideelles Moment des Gedankens, anzunehmen und die Evolution durch die Formen des Denkens zu erklären, liegt in dem Wesen eines Idealismus, der den Realismus in beiderlei Sinne der Worte, die oben bei Plato's Idealismus angegeben sind, negirt.

Die erscheinende Wirklichkeit muß von diesem Idealismus als eine Exemplifikation des Geistes in Raum und Zeit angesehen werden. Da der Geist in der Bestimmung des Wissens und Werdens, die Wahrheit als Wissen-Werden und Werden-Wissen gefaßt worden ist, so kann die erscheinende Wirklichkeit, die materielle und geistige Welt nur eine Modifikation und Exemplifikation des Wissens und Werdens sein. Jede Erscheinung kann daher nur ein Moment des Werdens und des Wissens exemplificiren, wie die totale Identität beider das Absolute sein soll. Durch diese Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit, deren Wahrheit durch den Gedanken, den sie exemplificirt, gegeben sein soll, erregt der Idealismus die Vorstellung, daß das Reich der Wahrheit überschwenglich sei.

Obwohl der neuere Idealismus die Immanenz der Wahrheit in der Erscheinung vertheidigt, hat er doch als Idealismus einen überschwenglichen Charakter, der erkennbar ist an der Verwandlung der Erscheinungen in Gedanken und in der Bestimmung, daß das Konkrete nichts anderes sein soll als eine Erscheinung der Gedanken, die über alle Erscheinungen hinausgeht, wornach das Reich der Gedanken als das der Wahrheit erscheint. In diesem Verhältnisse der Gedankenwelt zu der Erscheinungswelt ist die Vorstellung gegeben, worin nach der Meinung des Lebens der Idealismus überhaupt enthalten sein soll.

Derselbe Charakter ist an der andern Bestimmung der Wahrheit, daß sie absolutes Werden ist, zu erkennen. Da das Wirkliche wahr

ist, wiefern es wird und Resultat seiner Entwicklung ist, ist jedes erscheinende Ding im Uebergang in andere, alle aber im unendlichen Werden begriffen. Dies unendliche Werden ist die ewige Verwandlung der endlichen Dinge in das Absolute, das in ihnen „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist". Weil daher der unendliche sich verwandelnde Gedanke die Wahrheit der erscheinenden Welt ist, trägt diese Philosophie einen idealen Charakter.

Die spekulative oder konstruirende Philosophie.

Wie die neueste Philosophie demnach durch den formalen oder absoluten Idealismus und die Lehre von der Evolution des Wahren, um es so zu nennen, metaphysisch bestimmt ist, so ist ihre Methode durch die Spekulation oder die Konstruktion des Wirklichen aus seinem Begriffe ausgedrückt. Die neuere idealistische Philosophie ist spekulativ, d. h. sie konstruirt das philosophische System der wahren Begriffe durch die intellektuelle Anschauung oder das mit dem Sein identische — absolute — Denken.

Weder durch ein sinnliches noch durch ein discursives Erkennen kann der absolute Idealismus die Wahrheit erfassen, nicht durch ein sinnliches Erkennen, weil die Wahrheit nicht Gegenstand der Sinne, sondern des Gedankens ist, noch durch ein discursives Denken, weil das Denken mit dem Sein identisch ist oder das wahre und alleinige Prädikat des Seins der Gedanke ist. Deßhalb mußte der Idealismus eine neue Erkenntnißweise lehren. Weil der Gedanke die wahre Bestimmung des Seins ist, der Gedanke ist, so nahm der Idealismus als Organon der Philosophie eine intellektuelle Anschauung oder ein absolutes Denken an. Die Wahrheit, die der Idealismus anschauet, soll durch die Anschauung begriffen, und das Denken des Idealismus durch sich wahr, gegenständlich sein, weil, was der Anschauung Gegenstand ist, der Begriff ist, der selbst das Sein ist.

Eine intellektuelle Anschauung oder ein absolutes Denken als Organ der Philosophie muß das Wirkliche aus seinem Begriffe erkennen, d. h. dasselbe konstruiren. Diese Konstruktion des Wirklichen ist

eine nothwendige Folge eines formalen Idealismus, der die Formen des Denkens als die realen Bestimmungen des Seins betrachtet. Denn da der Gehalt der erscheinenden Wirklichkeit Gedanken sind, und der Gedanke das wahre Prädikat des Seins ist, so muß die erscheinende Wirklichkeit aus ihrem Begriff als die Exemplifikation seiner Bestandtheile konstruirt werden können, und das System muß diese Erkenntnißweise vollziehen.

Der Idealismus kann nicht die Wahrheit des sinnlichen Erkennens annehmen, da in dieser Annahme eine Voraussetzung enthalten ist, die seiner Metaphysik widerspricht und dieselbe daher aufheben würde. Soll das sinnliche Erkennen wahr sein, so müssen die besonderen Dinge, die demselben Gegenstand sind, besondere Wirklichkeiten sein, deren Gehalt alsdann keine allgemeinen Gedanken oder Exemplifikationen derselben sein können. Daher lehrt der Idealismus, daß das sinnliche Erkennen außerhalb der Wahrheit stehe und daß die vermeinten Gegenstände derselben die zeitlich-räumliche Erscheinungswelt des Gedankens sei. Ist aber der Gegenstand der Wahrnehmung oder der Anschauung ein Gedanke, so ist die Anschauung intellektuell und vermag daher die Vernunft der Erscheinungen zu konstruiren, wie der Idealismus versichert.

Das Discursive, das vom Idealismus so genannte verständige Erkennen vermag nach dem Idealismus die Wahrheit nur zu verkehren. Indem es aus den Wahrnehmungen der erscheinenden Dinge die reale Natur der Dinge erforscht, sucht es Etwas, das nicht sein soll, weil dem Idealismus diese Natur der Gedanke ist, und indem es diese Natur durch die Formen des Denkens, die Begriffe, erfassen will, soll es fixe Unterschiede machen, die einer Wirklichkeit nicht entsprechen, die nach dem Idealismus im ewigen Verwandlungsproceß begriffen ist. Wenn aber die Vernunft hinter den Verstand oder der Verstand zur Vernunft kommt, soll er entdecken, daß der Gedanke selbst die reale Natur und die erscheinende Wirklichkeit dessen Proceß ist. Daher ist das Denken, das Organ des Idealismus ist, absolut und kann die erscheinende Wirklichkeit konstruiren, denn sie ist „die Metamorphose des Begriffes“.

Durch seine Erkenntnißart aber ist der Idealismus mystischer Natur, weil sowohl das intellektuelle Anschauen als das absolute Denken ein mystisches Erkennen ist. Denn ein Anschaun, dessen unmittelbarer Gegenstand der Begriff, oder ein Gedanke, dem das Sein durch sich beiwohnt, ist mystisch. Diesem Erkennen offenbart sich die Wirklichkeit durch Begriffe, wie es von dem Absoluten vollzogen wird. Nicht die Lehre, daß die Wahrheit oder Gott Gegenstand des Erkennens ist, ist mystisch, sondern ein intellektuelles Anschauen, oder ein absolutes Denken der Gottheit ist mystisch und theosophisch. Weßhalb der Idealismus konsequent überall in Theosophie endet. Diesem Erkennen sind Gedanken Gegenstände der Wahrnehmung und im Gedanken erfaßt es die reale Natur der Dinge.

Wenn ein solches mystisches Erkennen ein System erbauen soll, wird es scholastisch, d. h. es setzt an die Stelle einer realistischen Metaphysik und Empirie die Logik. Die Formen des Denkens ins Endlose wiederholend kann es vermeinen durch diesen Formalismus die göttliche Welt erkannt zu haben, weil diese Welt das System der logischen Formen sein soll.

Die christliche Philosophie.

Durch diese Mystik ist der Idealismus die s. g. christliche Philosophie geworden. Es ist die neueste Philosophie nicht nur durch ihre idealistische Metaphysik und die Konstruktion des Wirklichen, sondern ebenso durch ihre Verbindung mit dem Christenthum charakterisirt. Der mystische Gehalt des Christenthums, die Geheimnisse, Wunder der christlichen Vorstellungen zogen eine Spekulation mächtig an, die selbst eine Mystik in sich barg. Daher hat der Idealismus mit großem Eifer die Mysterien des Christenthums durchforscht und erklärt, sie begriffen und erkannt zu haben.

Die Vorstellungen der christlichen Religion mußten dem Idealismus selbst als Erkenntniß der Wahrheit gelten und an der Religion diese Vorstellungen das wahre Wesen derselben sein. Deßhalb konnte der Idealismus meinen, daß in der christlichen Religion „alle Räthsel

der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt seien". Wie der Idealismus in dieser Region der christlichen Religion schwelgte, so machte er sie zu einer Logik, unter deren Gehorsam er die Vernunft gefangen nahm.

Der Standpunkt der christlichen Religion galt als der wahre des Erkennens und ihre Vorstellungen waren vor aller Untersuchung unzweifelhaft wahr. Wie den Idealismus an der christlichen Religion weniger ihr sittlicher Gehalt, als die geheimnißvollen Vorstellungen, die auf das Erkennen einen Reiz ausüben, interessiren, so gelten ihm diese Vorstellungen als Kriterien der Wahrheit, nach denen sich das Denken richten müsse. Diese religiöse Logik, die nicht selten mit der Logik und Metaphysik nicht in dem allerbesten Einklang war, organisirte das idealistische Denken zu einem Dogmatismus, den zu untergraben die kritische Richtung der Hegelschen Philosophie das Ihrige gethan hat.

Der Idealismus nahm an der christlichen Religion ein theoretisches Interesse und lebte sich in ihre Vorstellungen von der Trinität, der Menschwerdung u. a. Wunder hinein, die er über alle Gebiete des Erkennens ausdehnte. Wie die Ethik des Idealismus in der Vergangenheit begraben bleiben wird, so hat der Idealismus weder ein Augenmerk auf das tiefe und sittliche Gefühlsleben der Religion gehabt, noch es sich angelegen sein lassen ihre Mysterien zu begreifen. Denn da nach ihm die christlichen Vorstellungen Erkenntnisse der Wahrheit sein sollen, deren Form nur mangelhaft war, so entwickelte er in seiner Sprache, was in einer andern bildlichen Sprache die Religion erzählt hatte.

Es ist hier versucht worden das Wesen der neuesten Philosophie nach Kant an drei Bestimmungen erkenntlich zu machen, die, wie sie mit einander zusammenhängen, in jedem einzelnen Systeme nachweisbar sind. Wenn die gegebene Darstellung auch eine Färbung trägt, die zunächst auf das Hegelsche System hinweist, so darf doch behauptet werden, daß die allgemeinen Merkmale derselben ebenso von Fichte's wie Schellings Philosophie ausgesagt werden können. Auch deren Philosophie ist eine idealistische, spekulative und christliche. Sowenig es bezweifelt werden kann, daß Schelling und Fichte Idealisten sind,

leidet es einen Zweifel, daß sie die christlichen Vorstellungen nach dem Wesen ihres Idealismus für Erkenntnisse ausgeben, die Kriterien der Philosophie sein sollten. Fichte und Schelling sind durch die konsequente Entwicklung des Idealismus zu derselben christlichen Philosophie gekommen, die Hegel gleich anfangs proklamirte.

Die kritische Richtung.

Es ist eine interessante Erscheinung, daß die Philosophie, deren allgemeines Wesen eben verzeichnet worden ist, eine wissenschaftliche Ansicht hervorgebracht hat, die mit ihr im direkten Widerspruch zu stehen scheint. Es erscheint diese Ansicht als das Produkt einer Ursache, die das entgegengesetzte von sich hervorgebracht hat. Wenn die Philosophie nach Kant idealistisch, spekulativ und christlich genannt werden muß, so meint die kritische Richtung, realistisch, empiristisch, und atheistisch sein zu müssen. Die erscheinende Wirklichkeit soll darnach das Kriterion für die Wahrheit des Gedankens, wie nur das „durch sinnliche Anschauungen sich bestimmende und rectificirende Denken — ein Denken objektiver Wahrheit" sein, und der Glaube der Philosophie an den christlichen Gott sich in einen Glauben an den gottlosen Menschen verwandeln soll. Aus der behaupteten Identität des christlichen Glaubens mit der Philosophie ist die Lehre, daß beide sich wesentlich widersprechen, und aus der Meinung, daß der Gedanke den Gehalt der christlichen Vorstellungen erhärten könne, ist die Ueberzeugung hervorgegangen, daß die christlichen Vorstellungen illusorischer Natur seien und nur das Menschliche Wahrheit habe. Auf diese Weise hat die Philosophie Lehren entwickelt, die mit dem Grunde, der sie erzeugte, im direkten Widerspruch stehen.

Nach dem Inhalte dieser Lehren scheint man eher auf eine äquivoke Entstehung derselben als auf einen Zusammenhang mit dem Wesen der neuesten Philosophie schließen zu können. Dieselben stehen aber in unmittelbarer Verbindung mit der Hegelschen Philosophie, und es darf daher vermuthet werden, daß dieselbe, wenn sie auch die Philosophie, von denen das Hegelsche System eine Verwirklichung ist,

nicht unmittelbar fortsetzen, sie doch entweder Lehren dieser Philosophie ergänzen oder noch unentwickelte Gedanken derselben zur Erscheinung gebracht haben.

Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und die Anthroposophie. Begriff und Eintheilung.

Die Lehren der kritischen negativen Richtung unserer Zeit lassen sich auf den einen Satz zurückführen, daß das wahrhaft erkennende Subjekt und die erkannte Wahrheit der Mensch sei. Diese Lehre kann Anthropologismus genannt werden, wiefern sie eine allgemeine Kategorie ist, die von den einzelnen philosophischen Systemen seit Kant mehr oder weniger verwirklicht worden ist, Anthroposophie aber, wiefern sie selbst die Stelle der Philosophie einnehmen soll. Wenn L. Feuerbach die Theologie in Anthropologie verwandelt haben will, so hat er nicht weniger die Philosophie auf Anthroposophie reducirt, die die erscheinende Wirklichkeit für die Wahrheit, das sinnliche Denken für das Denken objektiver Wahrheit und den Menschen als deren Identität bestimmt.

Es wird daher der Zusammenhang der Lehren der kritischen Richtung mit der neueren Philosophie entwickelt werden, wenn nachgewiesen wird, inwiefern diese Philosophie Anthropologismus ist. In der Geschichte der letzten philosophischen Systeme hat sich aber ein Anthropologismus entwickelt, der von dem Kriticismus angelegt, von dem Idealismus theilweise verwirklicht, durch L. Feuerbach anfängt zu seiner adäquaten Verwirklichung zu gelangen. Dieser Anthropologismus, der bisher neben der Philosophie herrschte und ihre Entwickelung mannigfaltig gehemmt hat, soll die Philosophie überwunden und ihre Aufgabe übernommen haben, so daß eine Anthropologie an die Stelle der Philosophie tritt.

Wenn der Anthropologismus durch die bisherige Philosophie veranlaßt und begründet sein soll, so muß in derselben ein gedoppeltes Wesen sein. Die Anthropologie muß in dieser Philosophie einen Platz eingenommen haben, wodurch ihr Wesen so modificirt worden

ist, daß sie eine Verbindung von reiner Philosophie und Anthropologismus geworden ist. Da die Philosophie an sich keinen Anthropologismus in sich enthält, weil die Anthropologie kein Theil der reinen Philosophie ist, und die Philosophie es mit keiner besondern Wirklichkeit, deren Begriff aus einer Wahrnehmung erlangt werden muß, zu thun hat, und daher weder vom Menschen irgend etwas weiß, noch vielweniger, daß er das Absolute sei, so wird die bisherige Philosophie den Menschen auf eine Weise in ihr Gebiet gezogen haben, wodurch sie ihr eigenes Wesen verkehrt hat, und wodurch am Ende die Herrschaft dieses Begriffes so groß geworden ist, daß gemeint werden kann, die Philosophie sei Anthropologie.

In der bisherigen Philosophie hat aber die Anthropologie eine große Rolle gespielt, denn sie ist theils zur Grundlage der Philosophie gemacht worden, theils ist sie für die Konstruktion der Wirklichkeit zu dem Ende benutzt worden, daß das Universum und die Natur aus dem Begriffe des Menschen konstruirt worden ist. Die Stellung der Anthropologie im Gebiete der Wissenschaft daher einerseits und andrerseits das bisherige Wesen der philosophischen Wissenschaft müssen über den Anthropologismus Aufschluß geben.

Indem daher der Anthropologismus der neueren Philosophie und wie er sich von ihr abgewendet hat, nachgewiesen werden soll, muß an jedem philosophischen System, das das verzeichnete Doppel-Wesen ist, theils dessen Anthropologismus, theils dessen reine spekulative Natur dargelegt werden.

Für diese Darstellung kommen jedoch von den drei Gestaltungen, die die Philosophie seit Kant erlangt hat, nur zwei, der Kriticismus und Idealismus, in Betracht, weil Herbarts Realismus keinen Anthropologismus in sich enthält. Der Kriticismus und der Idealismus enthalten aber die Tendenz zu einem Anthropologismus in sich, der in beiden durch die in ihnen enthaltene Philosophie an seiner vollen Verwirklichung gehindert, mit deren Beseitigung aber zur Verwirklichung gelangt ist. Da der Kriticismus und Idealismus jedoch beides in sich vereinigten, so konnte entweder diese Philosophie von ihrem Anthropologismus gereinigt und diese reine Philosophie fortentwickelt wer-

den, oder falls Jemand sich veranlaßt fühlte die Einseitigkeit derselben für sich zu verwirklichen und diese That für den Fortschritt unserer Zeit zu erklären, so müßte eine Anthroposophie entstehen, welche die kritische Richtung proklamirt zu haben sich rühmen kann.

Der Kriticismus hat Veranlassung gegeben zu einem Anthropologismus durch sein Unternehmen die Möglichkeit der Philosophie in der menschlichen Vernunft zu begründen. Der Idealismus wird durch den Versuch, das Wirkliche aus dessen Begriff zu konstruiren, zu einem Anthropologismus verführt. Der ausgeführte Anthropologismus der kritischen Philosophie muß ein subjektiver, der des Idealismus aber zugleich ein objektiver sein.

Der Anthropologismus der kritischen Philosophie.

Der kritischen Philosophie gehört das Verdienst durch die Untersuchung über die Möglichkeit der Philosophie dieselbe zur Selbsterkenntniß und zur weitern Entwicklung veranlaßt zu haben. Die Grundlage des neueren Realismus und Idealismus bildet der Kriticismus, der in allen Gebieten der Philosophie die Reform begann. Die vom Kriticismus entwickelten logischen, metaphysischen und ethischen Begriffe sind vom Realismus und Idealismus zu einem System verarbeitet und dadurch modificirt worden. Es giebt in diesen Systemen keinen Begriff, dessen Keim sich nicht im Kriticismus nachweisen ließe. Wenn die kritische Philosophie im Allgemeinen für die neueste Philosophie diese grundlegende Bedeutung hat, so hat sie dieselbe für die Entwicklung des Anthropologismus, der zuerst von ihr veranlaßt worden ist.

Begriff des Kriticismus.

Kritische Philosophie ist eine Art zu philosophiren. Die kritische Philosophie unterscheidet sich nicht nothwendig durch ihren Gehalt

und ihre Resultate, sondern durch ihre Form und Methode. Die kritische Philosophie kann ebensowohl realistisch wie idealistisch, pantheistisch wie theistisch u. s. w. sein, sie kann aber weder skeptisch noch dogmatisch, weder empiristisch noch mathematisch sein. Ob sie jenes ist, hängt von ihrer Untersuchung über die Wahrheit ab, dieses kann sie aber ihrem Begriffe nach nicht sein, denn sie führt ihre Untersuchung weder skeptisch noch dogmatisch, ihr Erkennen kann weder empiristisch noch begriffsphilosophisch sein. Die kritische Philosophie ist vor jeglicher Skepsis und jeglichem Dogma, sowie nur durch sie bestimmt wird ob ein empiristisches Erkennen, oder ein Erkennen durch bloße Begriffe, ob eine intellektuelle Anschauung oder eine Konstruktion des Wirklichen das wahre Erkennen sei.

Die Philosophie ist ihrem Begriffe nach kritische Philosophie. Darin, daß Kant dies erkannte, liegt seine epochemachende Bedeutung. Kritisch ist die Philosophie, welche ihre Erkenntniß rechtfertigt. Dies kann weder die Skepsis, weil sie nicht erkannt, noch die dogmatische Philosophie, weil durch die Bestimmung des Erkennens, die sie giebt, eine Rechtfertigung desselben unmöglich gemacht wird. Die Philosophie ist nicht dogmatisch, weil sie vor der Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens Metaphysik ist, sondern weil das Erkennen, das in ihr die Metaphysik erbauet, sich nicht selbst erkennen kann. Wenn ein Erkennen gerechtfertigt werden kann und sich begründet, so ist es ein kritisches, geschehe dies vor der Metaphysik, in ihr oder nach ihr. Nicht in dieser Darstellung der Philosophie, sondern in der Deduktion, daß das Erkennen wahr oder möglich ist, besteht das Wesen der kritischen Philosophie. Daher ist die kritische Philosophie die Art des Philosophirens, wodurch die Wahrheit und Gewißheit des Erkennens dargethan wird. 1)

Auf Grund der Wirklichkeit kann die Möglichkeit untersucht werden. Ein Erkennen, das nicht ist, kann nicht Gegenstand des Erkennens sein. Wenn daher die kritische Philosophie die Möglichkeit

1) Kant, sämmtliche Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert, II. Th. Kritik der reinen Vernunft, S. 682.

des Erkennens untersucht, so muß es ein Erkennen geben, dessen Möglichkeit untersucht wird. 1) Das Erkennen, dessen Möglichkeit die Kritik der reinen Vernunft untersucht, ist das mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische selbst. Daher untersucht die Kritik der reinen Vernunft „wie ist reine Mathematik", „reine Naturwissenschaften", und „Metaphysik als Naturanlage" und „als Wissenschaft möglich". 2) Wie man „Schwimmen-Wollen" kann, „ehe man ins Wasser geht" 3), kann man erkennen wollen, und die Möglichkeit des Erkennens untersuchen, bevor es wirklich ist, weil ein Begriff kein Urtheil ist.

Die Möglichkeit des Erkennens wird untersucht, indem die Quelle, die Art und die Wahrheit, Gegenständlichkeit desselben betrachtet wird. 4) Diese Untersuchung muß als philosophische deduktiv sein, eine solche führte die Kantische Philosophie, wodurch sie sich von der Lockeschen unterscheidet, mit der sie nichts gemein hat. 5) Die Untersuchung über die Möglichkeit jener drei Erkenntnisse betrifft daher im Allgemeinen den Ursprung, die Art und die Gegenständlichkeit desselben. Daher faßte Kant diese Untersuchung in ihrer Allgemeinheit in der Frage zusammen, „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich", indem er die analytische und empirische Erkenntniß ausschied. 6)

Die reine philosophische Erkenntniß ist ein synthetisches Urtheil a priori. Dies Urtheil entspringt aus der Vernunft, ist allgemein und nothwendig und in ihm entspricht der Begriff seinem Gegenstande. 7) Die Frage daher, wie solche Urtheile in der reinen Mathematik, den reinen Naturwissenschaften und der Metaphysik möglich sind, führt zu einer Untersuchung nach dem Ursprunge der apriorischen Erkenntniß in der reinen Vernunft. Diese Untersuchung

---

1) a. a. O. S. 697, 702.
2) a. a. O. S. 707.
3) Hegel, Werke, Geschichte der Philosophie, Bd. III. S. 555.
4) Kant, a. a. O. Thl. III. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, §. 1.
5) Kritik der reinen Vernunft, S. 84, 728.
6) a. a. O. S. 25, 27, 695. Prolegomena §. 2. §. 5.
7) Reine Vern., S. 21.

heißt kritische Philosophie, sie ist Philosophie, weil sie deduktiv ist, und kritische Philosophie, weil sie das Erkennen rechtfertigen soll.

Die Philosophie ist kritisch, weil sie als die allgemeine Wissenschaft sich selbst begründen muß. Die Möglichkeit aber, daß die Philosophie Kriticismus ist, liegt in der Kantischen Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind. Weil das „Sein kein reales Prädikat"[1]) des Begriffes ist, so kann die Wirklichkeit desselben nur durch das (synthetische) Urtheil erkannt werden. Die Untersuchung daher, ob das Erkennen seinem Gegenstande entspricht, ist nur möglich, wenn nicht durch das Enthaltensein des Begriffes im Denken dessen Wirklichkeit, sondern durch den Akt des Urtheilens dies erst erkannt wird. Wenn das Sein dem Begriffe durch sich als eine Eigenschaft neben anderen zukommt, ist eine kritische Philosophie unmöglich, weil darnach jede Erkenntniß, bevor sie wirklich ist, schon vollzogen, d. h. dogmatisch ist. Deßhalb ist jede dogmatische und empiristische Metaphysik weder vor ihrer Existenz noch nach derselben zu rechtfertigen.

Nicht die Resultate der kritischen Philosophie sind die kritische Philosophie, sondern die Untersuchung des Erkenntnißvermögens und die Bestimmung des philosophischen Erkennens als synthetisches Urtheilen a priori. Diese Begriffsbestimmung der Philosophie ist Kants reine That in der Geschichte. Die Resultate des Kriticismus gehören seiner Zeit an und den Philosophen, die darin das Wesen der kritischen Philosophie gefunden haben.

Anthropologismus in der Entwicklung der kritischen Philosophie.

In der Entwicklung der kritischen Philosophie ist ein Anthropologismus angelegt, der diese und die spätere Philosophie beherrschte. Dieser Anthropologismus liegt nicht im Begriffe, sondern in der Ausführung der kritischen Philosophie.

Der Kriticismus machte das menschliche Erkenntnißvermögen zum Gegenstande seiner Untersuchung, indem er die Möglichkeit synthetischer

1) Kritik der reinen Vernunft, S. 467.

rUrtheile a priori erwog. Dadurch führte er den Begriff des Menschen in die Philosophie ein. Die kritische Philosophie nahm an, daß das menschliche Erkennen das wahre sei, in welchem die Begründung der Philosophie aufgesucht werden müsse. Hierin ist der ursprüngliche anthropologische Punkt der Philosophie seit Kant enthalten. Die Annahme, daß im menschlichen Erkennen die Begründung der philosophischen Erkenntniß nachzuweisen sei, enthält den subjektiven Anthropologismus der Kantischen Philosophie, daß der Mensch das erkennende Subjekt der Philosophie sei.

Das Erkenntnißvermögen, in dem die Kantische Philosophie die Möglichkeit des synthetischen Urtheilens a priori begründen wollte, ist das menschliche. Nicht den Verstand und die Vernunft, die uns bekannt sind, hielt Kant für nur menschliche Erkenntnißkräfte, sondern die Sinnlichkeit, das Anschauungs- und Wahrnehmungsvermögen. Da aber ein endlicher Verstand, eine strebende Vernunft auf Sinnlichkeit beruht, so wurden jene durch diese beschränkt. Demnach ist es nur ein anthropologistisches Vorurtheil, das den Kriticismus beherrscht, daß die menschliche Sinnlichkeit das Material zur Untersuchung der Erkenntniß enthalte, und dem Verstande und der Vernunft zu Grunde liege.

Der Verstand ist an und für sich sowenig wie die Vernunft durch eine bestimmte Sinnlichkeit gebunden [1]), vielmehr sind ihre Begriffe unendlich und beziehen sich auf die Noumena. Allein Begriffe erkennen nichts, weßhalb das Erkennen aus ihnen herausgeht und im Urtheile sie ponirt oder negirt, d. h. die Verbindung des Begriffes mit dem Begriff des Seins versucht. Auf das Reale bezogen, sind die Begriffe des Verstandes und der Vernunft beschränkt, denn das Reale, das unserm Erkennen gegeben ist, ist durch die menschliche Wahrnehmung gewonnen. [2]) Diese Sinnlichkeit oder dieser Anthropologismus beschränkt daher das Erkennen.

Das Resultat der Kantischen Kritik ist durch diesen Anthropologismus bedingt. Obgleich der „dialektische Schein der reinen Vernunft"

1) Kritik der reinen Vernunft, S. 85, 196, 247, 251, 260. Prolegomena, §. 40.
2) a. a. O. S. 737, 742, 747, 782.

aus der Natur der Vernunft entspringt, was sie hervorbringt „Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst“ sind, „von denen selbst der Weiseste unter den Menschen sich nicht losmachen“ kann [1]), so ist doch der „kritische Idealismus“ als das Resultat der kritischen Philosophie durch den Anthropologismus bedingt. Hätte der Mensch eine andere Sinnlichkeit oder bildete die menschliche Sinnlichkeit nicht die Grundlage des philosophischen Erkennens, so würde die kritische Philosophie ein anderes Resultat haben.

Der „kritische Idealismus“ ist der Lehrbegriff, daß die Formen des Denkens negative Prädikate des Seins sind und demnach die Erkenntniß der Wahrheit eine Erkenntniß derselben innerhalb der Erscheinungswelt ist. [2]) Weil die Sinnlichkeit, worauf die philosophische Erkenntniß beruht, die menschliche ist, ist das Erkennen beschränkt und begrenzt.

Synthetische Urtheile a priori d. i. philosophische Erkenntniß ist in der reinen Metaphysik (transcendentale Dialektik) schlechthin unmöglich, weil die Ideen nur innerhalb der Erscheinungswelt erkannt werden können, ihre reine Erkenntniß dialektisch ist, in den Naturwissenschaften ist sie möglich, weil die Natur die Welt der Phänomene ist, in der reinen Mathematik, weil ihre Bedingungen in der reinen Sinnlichkeit gegeben sind. Die Wahrheit und Unwahrheit dieser Lehre liegt daher in ihrem Anthropologismus. Soweit die Bedingungen der menschlichen Sinnlichkeit wahr sind, ist sie wahr, soweit sie nicht die der Sinnlichkeit überhaupt sind, ist sie es nicht. Daher ist Kants Lehre der transcendentalen Aesthetik und Logik der Wahrheit näher als die der transcendentalen Dialektik.

Die Begrenzung des Anthropologismus durch die kritische Philosophie.

Der Begriff der Philosophie, den die Kritik der reinen Vernunft aufgestellt hat [3]), ist das Resultat der Weisheit Kants. [4]) Die

1) a. a. O. 274.
2) a. a. O. 48, 105, 196, 406, 499, 716.
3) a. a. O. Architektonik der reinen Vernunft, S. 645.
4) a. a. O. S. 620.

Weisheit ist der Schlüssel zum Verständniß der Kantischen Philosophie.[1]) Die Unterscheidung der Philosophie von der Mathematik und den Erfahrungswissenschaften, die Bestimmung, daß das Gute der höchste Gegenstand der Philosophie sei, haben in der kritischen Philosophie den Anthropologismus begrenzt.

Die Grenzen des Erkennens sind die der menschlichen Erkenntniß, deßhalb sind die Formen des Denkens negative Prädikate der Dinge und die Grenzen unserer Erkenntniß nicht Beschränkungen der Dinge. Die kritische Philosophie hatte eine zu klare Einsicht vom Wesen einer Wissenschaft, als daß sie die Begrenzungen des Erkennens für die der Dinge hätte ausgeben und damit den anthropologistischen Punkt in ihr zur anthropologistischen Erkenntnißtheorie des Absoluten, wie es die spätere Philosophie gemacht hat, hätte erweitern oder verkehren können. Weil die Grenzen und Beschränkungen des Erkennens die des Menschen sind, können sie weder die des Erkennens überhaupt noch die der Wahrheit sein. Denn was vom menschlichen Subjekt gilt, gilt nicht allgemein und nothwendig.

Dem Kriticismus lag ein Realismus zu Grunde, der ihn sowohl gegen den objektiven Anthropologismus, wie den von ihm veranlaßten metaphysischen Idealismus schützte. Der Königsberger Weise war eine so tiefe Natur, daß er in diese Einseitigkeiten nicht verfallen konnte.

Die realistische Ueberzeugung, daß die Dinge unabhängig von unserem Bewußtsein an und für sich bestimmt sind, d. h. daß sie Dinge an sich sind, hat es bewirkt, daß die hyperphysische und physische Welt von Dingen an sich nicht für die dem Menschen bekannte Welt oder er für ihre alleinige Wahrheit gehalten wurde. Wenn es eine solche intelligible Welt giebt oder die Philosophie der Ueberzeugung ist, daß sie existirt, kann sie keinen objektiven Anthropologismus und metaphysischen Idealismus lehren. Denn dieser macht die Formen des Denkens zu Bestimmungen des Seins und jener das Centrum der uns bekannten Welt, den Menschen zum Gravitationspunkt der Welt an sich, welches im Realismus unmöglich ist.

---

1) Kritik der praktischen Vernunft, S. 280.

Die Ethik der kritischen Philosophie hat mit vollkommnem Bewußtsein und zuerst den Anthropologismus von sich gewiesen.[1] Es führt diese Ethik den Beweis, daß die Freiheit und der sittliche Wille ein nothwendiges und allgemeines Prädikat einer jeden — nicht bloß der menschlichen — Vernunft ist. Deßhalb ist dieselbe vom Anthropologismus frei. Sowenig eine Logik oder Metaphysik auf Anthropologie erbauet, wahr sein kann, ebensowenig kann es eine anthropologistische Ethik geben. Denn der Begriff der Sittlichkeit kann nicht auf dem des Menschen basirt werden.

Der Kriticismus hat demnach den Anthropologismus in der deutschen Philosophie angelegt, indem er den Begriff der menschlichen Sinnlichkeit in die Philosophie einführte und in ihr die Begründung derselben aufsuchte. Darin lag die Voraussetzung, daß das menschliche Subjekt das der Philosophie sei. Dieser Anthropologismus war durch den richtigen Begriff der Philosophie, die realistische Ueberzeugung, die Weisheit und die Ethik Kants begrenzt.

Die spätere psychologische Anthropologie der Kantianer hat das Vorurtheil der Kantischen Philosophie besonders auszubilden sich bestrebt, indem sie bemüht war, das zu ermöglichen, was unmöglich ist, die Begründung der Philosophie in der menschlichen Erkenntniß.

Der Anthropologismus der idealistischen Philosophie.

Die Entwicklung der idealistischen Philosophie aus dem Kriticismus.

Aus dem kritischen Idealismus Kants entwickelte sich ein metaphysischer Idealismus, der nicht nur die Bestimmungen des Denkens

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 33, 52.

zu positiven, sondern zu den alleinigen Prädikaten des Seins erhob. Dieser Idealismus stellte sich die Aufgabe den Dualismus der Kantischen Philosophie von Erkennen und Ding an sich aufzuheben und die Philosophie einheitlich zu entwickeln. Das von Kant entdeckte Land suchte er unter seine Herrschaft und mit der bekannten Welt in Einklang zu bringen.

Die idealistische Philosophie stellte sich der kritischen gegenüber. Diese hatte statt des Systemes der Philosophie die Kritik des Erkennens dargestellt, wodurch sie verschiedene Principien derselben gefunden und neben einander hingestellt hatte. Es wurde daher das Bestreben der nachkantischen Philosophie, statt der Kritik des Erkennens das System der Philosophie aufzustellen, indem sie die verschiedenen Principien auf eins zu reduciren und aus diesem das System aller Begriffe zu entwickeln versuchte. Hiermit ist ein Gegensatz zwischen der Kantischen und nachkantischen Philosophie ausgesprochen, jene suchte nichts mehr als die Möglichkeit der Philosophie darzuthun, diese geht davon aus, daß die Philosophie möglich ist, und stellt daher das System der Philosophie dar.

In der Kantischen Philosophie war ein Dualismus und Widerspruch zwischen dem erkennenden Subjekt und der zu erkennenden realen Welt entwickelt worden, den die fortschreitende Philosophie aufheben mußte, denn es liegt in dem Streben der Philosophie die ewige Wahrheit zu erkennen, die Voraussetzung einer Identität des Gedankens mit seinem Gegenstand. Daher versuchte sie jenen Dualismus, der diese Identität negirt, aufzuheben. Weil im Kriticismus die Bestimmungen des Denkens als negative Prädikate des Seins gefaßt werden, so bildet das Denken mit seinem Gegenstand einen Dualismus, der sich zu dem Widerspruch entwickelt, daß, obwohl die Dinge an sich Gegenstände des Erkennens sind, sie dem Erkennen nicht Gegenstände sind, weil das Denken durch seine Formen das Sein nicht erfaßt. Gegenstände des Denkens aber, die schlechthin unbegreiflich und daher an und für sich unerkennbar sind, widersprechen sich selbst, da sie in demselben Sinne dem Denken Gegenstand sind, in welchem sie es nicht sind.

Diesen Dualismus und Widerspruch wollte die nachkantische Philosophie lösen. Der Idealismus versucht ihn zu lösen durch die Negation des Realismus und die Behauptung, daß der Gedanke das alleinige Prädikat des Seins sei. Von Idealismus wurde das Ding an sich der Gegenstand, das Bewußtsein zum Moment desselben gemacht und gemeint, daß der Gedanke der Gegenstand selbst sei, mit dem es das Denken zu thun habe. Der Idealismus vermeinte weder eine Unabhängigkeit des Gegenstandes vom Bewußtsein desselben noch die Substantialität desselben denken zu können. Er erklärt, es liege in dem Begriff eines Dinges an sich in beiderlei Bestimmung desselben ein Widerspruch, weßhalb der Begriff selbst aufgehoben werden müsse. Ein vom Bewußtsein unabhängiger Gegenstand soll eine Vorstellung sein, von der gesagt werden müsse, daß sie nicht vorgestellt werde. Denn indem der vom Bewußtsein unabhängige Gegenstand Gegenstand des Bewußtseins sei, werde er gerade durch diese Bestimmung was er nicht sein solle, ein vom Bewußtsein vorgestellter und damit abhängiger Gegenstand. Wenn der Gegenstand vom Bewußtsein unabhängig sei, so liege darin seine Abhängigkeit vom Bewußtsein, das ihn als einen unabhängigen vorstelle. Das Bewußtsein oder Denken hat es daher immer nur mit sich zu thun und die Wahrheit, die es außer sich sucht, kann es nur in sich finden. Indem der Idealismus auf diese Weise negative Prädikate zu Prädikaten der Dinge selbst macht, was vom Denken des Gegenstandes gilt, vom Gegenstand des Denkens aussagt, glaubt er sich nach dieser Seite begründet zu haben. Er hebt den Dualismus der Kantischen Philosophie auf, indem er das Sein zum Moment des Bewußtseins macht und die Bestimmungen des Seins durch die Formen des Denkens erklärt.

Der Idealismus negirte die Substantialität des Gegenstandes und erklärte sie durch das sich evolvirende Denken. Die Substanz sei ein Produkt des Werden, das sich hemmend Knotenpunkte als Substanzen bilde. Indem ein Gegenstand als das sich gleichbleibende Wesen, das an sich bestimmt ist, einerseits gedacht werde, soll seine Identität dadurch aufgehoben werden, weil das Denken nur durch Unterscheiden,

Entgegensetzen u. s. w. thätig ist; und indem andrerseits das Wesen der Dinge erst erkannt werden solle, könne es noch nicht bestimmt sein, sondern es erst durch das Denken werden. Deßhalb sind die Dinge nicht an und für sich bestimmt, sondern sind durch das Denken bestimmt und dessen Produkte.

Das Ding an sich durch das Denken erklärend, behauptet der Idealismus den Gedanken, das Bewußtsein, den Geist als das wahre und alleinige Prädikat des Seins oder richtiger des Werdens. Da nämlich, was vom Ding an sich im Allgemeinen gilt, gleichfalls vom geistigen Ding an sich gelten muß, so konstruirte der Idealismus sich die Wahrheit als einen Gedankenproceß, bestimmte den Gegenstand des Gedankens als einen Gedanken, und dessen Bestimmungen durch die Formen des Denkens. Deßhalb untersagte der Idealismus es sich den Geist als den an und für sich bestimmten Gegenstand, als ein Ding an sich, das sich selbst Gegenstand ist, zu denken. Er konnte selbst die geistige Substantialität nur durch den Gedankenproceß und die Natur derselben nur durch die Formen des Gedankens begreifen. Der Idealismus hat dies mit einer bewunderungswürdigen Konsequenz und Zähigkeit zu vollführen versucht.

Wenn somit an die Stelle des von Kant beabsichtigten Realismus ein von ihm veranlaßter Idealismus tritt, so hat dieser sowohl die Form als die Bestimmung des Inhaltes der Wissenschaft einer Revolution unterworfen, die von Fichte zuerst begonnen ward.

Die Philosophie wurde von jetzt an als Geschichte des Bewußtseins behandelt, während die frühere die „logische Methode" gebrauchte.

Diese Behandlung der Philosophie als Geschichte des Bewußtseins entsprang theils aus der Vorstellung vom wissenschaftlichen System, theils aus der idealistischen Denkweise.

Das System der Begriffe sollte aus einem Begriffe formaliter und realiter entwickelt werden, so daß die Begriffe nicht nur mit einander verbunden waren, wie dies gleichfalls die logische Methode beabsichtigte, sondern ihre Entwicklung aus einander, zugleich die Geschichte der durch sie begriffenen Gegenstände darstellen. Dies war nur im

Idealismus möglich, der daher die Bestimmung des Inhalts der Wissenschaften veränderte.

Sollte die Entwicklung der Begriffe zugleich die Geschichte ihrer Gegenstände sein, so mußte der Begriff, das Wissen im Allgemeinen die Sache selbst und diese wesentlich eine Entwicklung von Begriffen sein. Daher wurde der Inhalt der Wissenschaft durch die idealistische Evolution erklärt, und die Philosophie Identitätsphilosophie, die den Gedanken, das Bewußtsein als die eine Qualität des Seins bestimmte, die im ewigen Werden begriffen ist.

Seit dieser Zeit haben alle Wissenschaften ein besonderes Interesse für die Entstehung und Entwicklung der Gegenstände bekommen, und sich diesen Vorgang idealistisch vorgestellt.

Das Bewußtsein wurde als ein Bilden und Produciren betrachtet, das sich selbst hemmt, reflektirt und was es realiter ist, abbildet und zum Bewußtsein bringt. Daher wurde die Wissenschaft als eine Geschichte des Bewußtseins dargestellt, die fortschreitend das zum Gegenstande des Bewußtsein macht, was dieses realiter hervorgebracht hat. Diese Betrachtungsweise breitete sich über den Inhalt und die Form aller Wissenschaft aus, die demnach ihren Inhalt als ein Leben, eine Entwicklung, sich selber aber als das Bewußtsein desselben darstellten.

Eintheilung der idealistischen Philosophie.

Die idealistische Identitätsphilosophie hat durch Fichte, Schelling und Hegel eine verschiedene Ausbildung erfahren. Das besondere Interesse, das die genannten Männer an der Philosophie hatten, und die Verschiedenheit des Principes, aus dem das System der Philosophie abgeleitet wird, erklärt die besondere Gestaltung des Idealismus. Es kann diese Verschiedenheit nur hieraus verstanden und nicht gewonnen werden aus Urtheilen, die oft von ihnen selbst über ihre eigenen oder der anderen Systeme gefällt worden sind.

Das Interesse, das Johann Gottlieb Fichte an der Philosophie nahm, war ein ethisches, weßhalb durch alle seine Schriften eine ethische Färbung hindurch geht und er bemüht war, vor Allem die Ethik

auszubilden. Mit dieser individuellen Bestimmung stimmt der Charakter seines Systemes überein. Seine Natur bildet nicht nur die Grundlagen seines Systemes, sondern dasselbe ist gleichsam aus dieser Natur gemeiselt.

Es ist in aller Mund, daß dieser kühne Denker das besondere Interesse seines Volkes verdiene. Dies Interesse bethätigt sich aber wenig in dem Studium seiner Werke, die nicht selten formalistisch, oft populär, nie aber ohne tiefen philosophischen Gehalt sind. Es ist zu wünschen, daß durch die jetzt von seinem Sohne übernommene Herausgabe seiner Werke es veranlaßt wird, daß dieselben nicht interessante ungelesene Bücher bleiben.

Wie überall das Interesse der Philosophen, das sie an der Wissenschaft und ihren Gegenständen nehmen, ihre Denkweise bestimmt, ebenso ist dies bei Fichte und bei ihm mehr als bei Anderen der Fall. Wenn der Begriff der Freiheit, des Ichs, das sich selbst setzt, des freien Vernunftwesens das Princip eines Systemes bildet, aus dem die Natur, die Geschichte, das Absolute erkannt werden soll, so hat man ein Recht, dieses System nach seinem Princip ein ethisches zu nennen. Da in Fichte's Idealismus die Freiheit das Princip des Systemes ist, dem alleinige Realität zuerkannt wird, so muß dieser Idealismus ein ethischer genannt werden, denn vom freien Wesen handelt die Ethik.

Nicht nur weil Fichte selbst und alle seine Werke das ethische Interesse an der Stirn tragen, sondern weil thatsächlich die Freiheit zum Real-Princip der Philosophie von ihm gemacht worden ist, fordert seine Lehre die gegebene Bezeichnung.

Nachdem Schelling Fichte's und Kants Schule durchgemacht und das Philosophiren erlernt hatte, beschäftigte er sich eifrigst mit den Naturwissenschaften, vertrauungsvoll erwartend, daß durch eine idealistische Behandlung der Naturwissenschaften die Geheimnisse der Schöpfung erkannt würden. Das Interesse, das Schelling von jeher an der idealistischen Philosophie genommen hat, ist ein physikalisches. Der Ursprung und die Entstehung der Dinge in der Natur fesselte seine Aufmerksamkeit und beschäftigt ihn noch jetzt, da er Theogonien zu produciren scheint.

Die Natur bildete in Schellings Idealismus den ursprünglichen Begriff, aus dem der Geist und das Universum erkannt werden soll. Daher hat er seine Philosophie Natur-Philosophie genannt und ist sein Idealismus ein physischer Idealismus zu nennen.

Das Interesse, das Hegel an der Philosophie nimmt, ist ein logisches. An allen Erscheinungen den Begriff nachzuweisen, in allen Bewegungen des Universums Schlüsse zu erkennen, war sein Bestreben, weßhalb er auch der Logik eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Selbst sein Interesse für die Geschichte ist ein logisches, da er in allen Erscheinungen derselben die Entwicklung des Wissens (Phänomenologie des Geistes) wieder erkannte. Hegel ermüdet nicht, mit einer gewissen Strenge und Zähigkeit diesen Logismus seinen Lesern vorzuführen und sie zu zwingen, den Bewegungen des Begriffes zu folgen.

Hegel forscht nicht so sehr nach der Entstehung oder dem Endzwecke der Dinge, als er nachzuweisen bemüht ist, daß die logischen Gedanken, dies Schattenreich der Wahrheit, in der Natur exemplificirt ist und von der Geschichte ewig producirt wird. Aus dem Begriffe des Denkens die Natur und den Geist als den bewußten und unbewußten Proceß desselben nachzuweisen, ist die Aufgabe des logischen Idealismus. Die besondere Gestaltung, die daher der Idealismus durch Fichte, Schelling und Hegel erlangt hat, drückt sich in dem Principe derselben aus, wornach die Fichte'sche Philosophie ein ethischer, die Schelling'sche ein physischer und die Hegel'sche ein logischer Idealismus ist.

Bevor der Anthropologismus dieser drei idealistischen Systeme nachgewiesen werden kann, muß unsere Darstellung die gegebene Eintheilung rechtfertigen und im Allgemeinen das Wesen der idealistischen Systeme darlegen.

Bisher sind die genannten drei Systeme als subjektiver, objektiver und absoluter Idealismus begriffen und bezeichnet worden. Diese Bezeichnung ist durch Urtheile und Grundsätze hervorgerufen, die ihre Begründung dem Idealismus selbst verdanken, deren Besprechung daher hier nothwendig wird.

Die Beurtheilung des Wesens eines philosophischen Systemes hängt theils ab von der Wirklichkeit, die die Wissenschaft in demselben erreicht hat, theils von dem Unterschiede, ob diese Wirklichkeit eine freie und bewußte oder eine natürliche ist. Da, wie Aristoteles sagt, der Geist von Natur philosophirt, so bringt die Natur ein Wissen hervor, das in jedem philosophischen Systeme dasselbe sein muß. Durch kunstgemäße Thätigkeit, mit freiem Bewußtsein bringt die Vernunft jene von der Natur hervorgebrachte Wirklichkeit durch und für sich selbst hervor. Inwiefern diese Wirklichkeit eine verschiedene ist, unterscheiden sich die philosophischen Systeme in der Geschichte. In jedem philosophischen System wirken auf natürliche Weise alle Kräfte und Principien des erkennenden Geistes, mit Bewußtsein und Freiheit aber oft nur die eine und andere Kraft oder verschiedene Principien.

Jedes philosophische System macht die Behauptung, daß die von ihm erzeugten Begriffe die natürlicher Weise existirenden und die mit der Wirklichkeit übereinstimmenden seien. Durch die Kritik muß aber nachgewiesen werden, ob und inwiefern dies der Fall ist. Denn eine Differenz zwischen beiden ist nicht nur möglich, sondern nothwendig, weil die Philosophie fortschreitend sich entwickelt, im Verlauf der Geschichte successive das zur Verwirklichung kommt, was naturaliter zumal existirt. Daher ist es möglich, daß die im Systeme enthaltenen Begriffe weder das totale noch das mit der Wirklichkeit übereinstimmende Begriffssystem darstellen.

Nur von der mit freiem Bewußtsein hervorgebrachten Wirklichkeit der Wissenschaft kann gesagt werden, daß sie dem einen oder anderen Systeme angehört. In Betreff derselben muß aber unterschieden werden der Wille und die Realisation derselben im Systeme. Der Wille des Systemes ist dessen Entschluß zu philosophiren. Der Begriff der Philosophie daher und die That des Denkens, wodurch jener realisirt wird, sowie die gewonnene Realisation bilden die zu betrachtenden Elemente, durch die über das Wesen eines Systemes eine Entscheidung gegeben werden kann.

Wenn statt dessen aber, wie das beim Fichteschen Systeme vielfach geschehen ist, ein fremdes Urtheil über dasselbe, oder eine theilweise

Verwirklichung desselben die Principien seines Verständnisses bilden, dann erfährt man allerdings, was der Historiker von der Philosophie fordert, nicht aber was die thatsächlichen Systeme, deren Geschichte er erzählen soll, gewollt und realisirt haben.

So lange man aber fortfährt, die Systeme der Philosophen nach einigen ihrer Werke zu excerpiren, statt sie aus allen zu verstehen und darnach zu charakterisiren, und nicht unterläßt bei der Darstellung eines jeden Systemes seine nicht selten inadäquaten Begriffe zu erzählen, wird man statt einer Geschichte der Philosophie Werke produciren, die aus Excerpten und Meinungen ihres Verfassers zusammengesetzt sind.

Fichte's Idealismus ist ein ethischer.

Die Bezeichnung der idealistischen Philosophie Fichte's, Schellings und Hegels als subjektiver, objektiver und absoluter Idealismus muß schon deßhalb bekämpft werden, weil sie eine äußerliche, die nicht im Wesen dieser Systeme begründet ist, vornämlich aber, weil die Fichte'sche Philosophie weder subjektiver Idealismus ist, noch Fichte zwei Systeme gehabt hat.

Statt Fichte's System simpel einen subjektiven Idealismus zu nennen, würde man besser gethan haben zu erwägen, was ein subjektiver Idealismus ist. Die Gründe, die man für die Subjektivität des Fichte'schen Idealismus bisher vorgebracht hatte, beweisen alles andere eher als die Subjektivität des Idealismus. Einer dieser oft gebrauchten Beweisgründe besteht in der Wahrnehmung, daß Fichte einen unendlichen Progreß und ein Sollen lehre. Allerdings geht der Proceß der sittlichen Wesen bei Fichte ins Unendliche, woraus aber weder über die Subjektivität noch über den Idealismus irgend etwas gesagt wird. Denn die Behauptung eines unendlichen Progresses kann mit den verschiedenartigsten Systemen verbunden sein, ohne daß daraus gefolgert werden kann, ein solches System sei ein subjektiver Idealismus.

Wenn von der Philosophie gelehrt wird, der Geist, der Gedanke oder das Wissen sei das Reale, so ist diese Lehre ohne bestimmte Beschränkung eine allgemeine, die aussagt, daß jeder Gegenstand des Ge-

dankens in der That ein Gedanke und dieser das Wahre sei. Wird aber nach dem Ursprunge des Idealismus geforscht, so kann derselbe theils aus dem Begriffe der Wahrheit, daß sie die Identität des Begriffes mit dem Gegenstande sei, abgeleitet, theils aber durch die innere Wahrnehmung bewiesen werden. Es giebt kein idealistisches System, worin nicht beide Momente zu seiner Bildung wirksam gewesen wären.

Weil jeder Geist nur sich und keinem Andern Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, so ist der Idealismus, der durch diese Wahrnehmung begründet wird, nothwendig ein subjektiver, der demnach lehren muß, jeder Gegenstand des Bewußtsein ist ein Gedanke, eine Vorstellung des dasselbe behauptenden individuellen Subjekts. Daß Fichte sich gegen diesen individuellen Subjektivismus, der höchstens dem Sophisten Protagoras eigen ist, entschieden erklärt hat, ist allgemein bekannt.

Wird jedoch aus dem Begriffe der Wahrheit oder des Wissens der Idealismus gewonnen, so liegt selbst, wenn er von der Realität einer sog. objektiven Welt keine Ahnung hätte, seine Objektivität auf der Hand. Denn dieser Idealismus, er mag nun sich das Bewußtsein als Sein oder Werden oder als beides denken, hat von vornherein erklärt und, wie er meinen darf, bewiesen, daß jedes Sein oder Werden ein Geistiges ist.

Der sog. objektive Idealismus aber, von dem die Neueren sprechen, wird von ihnen noch in einem andern Sinne genommen. Die Natur und die historische Wirklichkeit zu erklären, muß der Idealismus immer zu verzweiflungsvollen Experimenten greifen. Diese, die reale Welt, will er sich denken als ein unbewußtes, bewußt werdendes Denken. Daher giebt der Idealismus von der Materie die negative Erklärung, daß sie der blinde Geist sei. Dieser objektive Idealismus, der Schelling vornämlich eigen sein soll, ist in Wahrheit ein von jenem abgeleiteter objektiver Idealismus. Die ursprüngliche Objektivität des Idealismus liegt einfach in seiner ihn begründenden Behauptung, daß nur der Gedanke sei, daraus aber die Natur und Anderes als ein unbewußtes Denken zu entwickeln, ist eine Aufgabe des Idealismus, die ihm ohne Weiteres keine Objektivität giebt. Denn jeder subjektive

Idealismus hat diese Aufgabe zu lösen und kann sie nicht anders als durch die Annahme, daß die Natur ein unbewußtes Denken sei, lösen. Der objektive Idealismus begreift die Natur als eine Vorstellungsweise des Denkens oder Geistes schlechthin, der subjektive als eine Vorstellungsweise des individuellen Subjekts.

Wenn man nach diesen Grundsätzen und Begriffsbestimmungen die philosophischen Systeme im Allgemeinen, das Fichte'sche nur im Besonderen betrachtet, so kömmt es für die Erkenntniß derselben theils nicht so sehr darauf an, was in den philosophischen Werken geschrieben steht, sondern auf das Bewußtsein und den Willen des Schriftstellers. In den philosophischen Schriften steht Manches, was dem Systeme nicht angehört, und die naturaliter wirksamen Principien des Erkennens sind überall dieselben, weßhalb sie zur Erkenntniß des Eigenthümlichen eines Systemes nicht dienen können. Darüber kann nur die Entwicklung des Systemes und dessen Princip entscheiden.

Der Idealismus der Wissenschaftslehre soll ein subjektiver sein; gegen diese Bezeichnung hat Fichte selbst protestirt [1]), sein System sie sich aber gefallen lassen müssen, weil Schellings Philosophie Naturphilosophie war. Diese Naturphilosophie ist der äußere Standpunkt, von dem aus man die Fichte'sche Philosophie subjektiven Idealismus nennt. Die Erklärung der realen Welt, welche die Naturphilosophie enthält, hat der ethische Idealismus nicht gegeben, daher nennt man ihn einen subjektiven.

Vorzüglich in der theoretischen Wissenschaftslehre soll der subjektive Idealismus Fichte's enthalten sein, von der praktischen giebt man es zu, daß sie eine reale Welt anerkenne. Wenn aber diese reale Welt, die sittliche, überhaupt die Welt ist, so kann man nur von einem äußeren Gesichtspunkte ausgehend eine andere suchen. Diese reale Welt, die man in Fichte's Idealismus suchte und nicht fand, war die Natur. Daß diese keine Realität hat, oder nur so viel Realität hat, als ihr von der sittlichen Welt geliehen wird, muß ein ethi-

1) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Fichte und Niethammer, Philosophisches Journal VI. S. 16.

scher Idealismus annehmen, weil nur das Sittliche nach ihm real ist. Findet man also in der Fichte'schen Philosophie, daß die Natur keine Realität hat, nur Phänomen der freien Welt ist, so kann man daraus nicht schließen, daß nach diesem Systeme es keine objektive Welt giebt.

Weder außerhalb seines Systemes, noch nach der Meinung Fichte's, gab es eine andere reale Welt als die das System annahm, die sittliche. Denn das, was hinter der Erscheinungswelt ist, die Realität, ist nicht die Natur, sondern die Freiheit. Wenn Fichte daher nachwies, daß die ganze Natur, die sinnlichen Eigenschaften, die allgemeinen Begriffe und selbst der Begriff eines Ding an sich nur Produkte eines nothwendigen Denkens sind, so suchte er hier, in der Natur, die er als Erscheinungswelt dargelegt hatte, nimmermehr die Realität, die vielmehr nur im praktischen Denken, aber nicht als eine natürliche, sondern als die sittliche, soll gefunden werden können.

Die Realität, welche Fichte suchte, war nicht die Natur, und weil er diese nur als Erscheinungswelt anerkannte, fehlte seinem Systeme die objektive Welt nicht, denn diese ist die sittliche.

Fichte deducirte die Natur aus dem Ich, sie war ein nothwendiges Denkprodukt des sich selbst setzenden Ichs. Ob nun dieses Ich ein allgemeines und die Deduktion aus demselben eine nothwendige ist, entscheidet ferner über die Subjektivität seines Idealismus. Fichte soll ein sehr konsequenter Denker gewesen sein, aber nicht so konsequent wie die, welche den subjektiven Idealismus bei ihm wittern. Da die Deduktion der Wissenschaftslehre eine apriorische sein soll, so folgt schon hieraus, daß das Denken, dessen Produkt die Natur ist, nicht ein subjektives sein kann. Denn daß einem subjektiven Denken keine Nothwendigkeit inne wohnt, wußte Fichte, deßhalb gab er nicht zu, daß die Natur Realität habe, da sie das Produkt eines nothwendigen Denkens ist. Außerhalb des Denkens kann der Natur Realität zuerkannt werden, wenn das Denken, das die Natur als ein Produkt derselben betrachtet, ein nur subjektives ist. Ist dasselbe aber ein objektives, so muß geläugnet werden, daß von der Natur andere Bestimmungen ausgesagt werden können, als die aus dem nothwendigen Denken gewonnenen. Daher räumte Fichte weder ein, noch konnte er zugeben, daß

die Natur etwas anderes sei als eine Erscheinungswelt der gebundenen Freiheit, des von seinen Gesetzen beherrschten Denkens. 1)

Wenn die Natur keine Realität hat, so ist damit nicht gesagt, daß es keine reale Welt gäbe, wenn die Natur Erscheinungswelt ist, so liegt darin nicht, daß sie nur die Phantasie oder das Produkt eines subjektiven Denkens ist. Ist dieses vielmehr ein allgemeines und seine Deduktionen apriorische, so ist die Natur als Erscheinungswelt die allmeine und nothwendige Bilderwelt einer ihr fremden Realität. Wie aber die Deduktionen der Wissenschaftslehre apriorisch sein sollen, so ist das Princip derselben das Ich, das allgemeine Vernunftwesen. Daß Fichte 2) unter dem Ich als Grundprincip der Wissenschaftslehre das allgemeine Ich muß verstanden haben, folgt wie aus dem aufgestellten Begriff desselben, so namentlich daraus, daß er das individuelle Ich erst aus jenem allgemeinen ableitet. 3) Wenn daher aus dem Ich das Ich in individueller Form abgeleitet wird, so kann jenes nicht dieses sein und es wird dadurch bestätigt, was aus dem Begriffe selbst folgt, daß die Wissenschaftslehre keinen subjektiven Idealismus enthält.

Wie aus dem Begriffe des Ichs, sowie aus der Deduktion, aus diesem Principe folgt, daß dasselbe ein allgemeines ist, so kann dasselbe aus dem Nicht-Ich erkannt werden, woraus man nicht selten die Subjektivität des Fichte'schen Idealismus hat schließen wollen. Das Nicht-Ich soll dem Ich entgegengesetzt sein und es beschränken — (wie das Nichts das Sein beschränkt?) — und deßhalb soll das Ich der W.-L. das subjektive sein und der hieraus entspringende Idealismus ein subjektiver. Dabei vergißt man, daß nach Fichte's Erklärung das Ich absolut sei, daß das dem Nicht-Ich entgegenstehende Ich wie dieses, das individuelle vom (absoluten) Ich gesetzte sein soll, weil der zweite Grundsatz nicht nur durch den ersten seinem Gehalte nach bedingt ist 4),

1) Nachgelassene Werke, Bd. I. S. 13.
2) Thatsachen des Bewußtseins, S. 99.
3) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 2. Ausg. S. 44. „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmter aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre".
4) Grundlagen der gesammt. W.-L. S. 17.

sondern „selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich die Identität des Bewußtseins voraussetzt", wie ferner vorausgesetzt wird, „daß das in beiden Handlungen (des Gleich- und Entgegen-Setzens) handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sei". [1]) „Auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen — ist — nur durch die Identität des Ich möglich". „Hinge das Bewußtsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewußtsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen". [2]) „Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie wird das entgegengesetzte, insofern es ein entgegengesetztes (als bloßes Gegentheil überhaupt), gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde. Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt". [3]) Hieraus folgt, daß das Nicht-Ich durch das absolute Ich gesetzt ist und daß es nicht dieses, sondern nur das individuelle Ich begrenzt. Dieses folgt gleichfalls daraus, daß der dritte Grundsatz das dritte ist, worin erst das Ich durch das Nicht-Ich und umgekehrt begründet ist. Dieses Ich ist das individuelle, denn über jeglichen Grund steht das: „Ich bin". [4]) „Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satz des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urtheile; es hat keinen Grund, sondern es giebt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich". [5]) Darnach muß also das Princip der Wissenschaftslehre das absolute, allgemeine Ich (nicht Gott) und der hieraus entspringende Idealismus kann kein subjektiver sein.

---

1) a. a. O. S. 19.
2) a. a. O. S. 20.
3) a. a. O. S. 19.
4) Schmidt, Umrisse zur Geschichte der Philosophie, S. 301.
5) G. d. W.-L. S. 40, 34.

Aeußerliche Gesichtspunkte, nichtssagende Gründe und eine Verwechslung zweier Begriffe mit einander, haben den Idealismus der Wissenschaftslehre zu einem subjektiven gemacht. Von der Schelling'schen Naturphilosophie aus betrachtet, muß der Idealismus der Wissenschaftslehre ein subjektiver sein, weil, indem er die Realität der Natur läugnet, er darnach gar keine Realität hat, denn die Natur soll Inbegriff aller Realität sein. Diese äußerliche Beurtheilung dient nicht zur Erkenntniß und Charakteristik der Fichte'schen Philosophie, sondern um das Verhältniß zwischen ihr und der Schelling'schen anzugeben. Der unendliche Progreß der Wissenschaftslehre ist aber gar keine Instanz weder für, noch gegen die Subjektivität eines Idealismus. Wenn promiscue überall in der Wissenschaftslehre das individuelle Ich an die Stelle des allgemeinen oder, wie Fichte sagt, des „absoluten", gesetzt wird, enthält dieselbe einen subjektiven Idealismus. Die Grundsätze und Grundbegriffe aber, wornach über das Wesen eines Systemes geurtheilt werden muß, sind andere als die, wornach Fichte's Idealismus ein subjektiver sein soll. Nicht was ein System nicht ist, negative Urtheile, sondern was es ist, positive Urtheile geben ihm seine Bestimmung. Das Positive in der Fichte'schen Philosophie ist aber das sittliche Wissen, weßhalb sie ein ethischer Idealismus ist. 1)

Wie die Meinung, Fichte's System enthalte wenigstens in seinem

---

1) Nachgelassene Werke, B. II. S. 144. „Nun hat die Wissenschaftslehre von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πρωτον ψευδος* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Thathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft richtiger verstanden werden als die deutschen, Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinausgewesen. Sie hat dies auf andere, ebenso unzweideutige Weise gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkt, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen ihr Princip sei — als gefunden ist es ein „reines Ich", sondern nur die individuelle Person eines Jeden und wer da meint, es als rein gefunden zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns aus Unkunde des wahren Princips der W.-L. auch vorgeworfen hat. — Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als erzeugt sie das Ich für rein anerkenne und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst als Wissenschaft stelle, indem jedoch die Erzeugung höher liegen wird, als das Erzeugte". — Zweite Einleitung in die W.-L., Philosophisches Journal B. VI. Hft. 1, S. 16, 17.

theoretischen Theile einen subjektiven Idealismus, auf einer Voraussetzung beruht, die von einem anderen Systeme gemacht wird, so verhält es sich auch mit der Meinung, Fichte habe mehrere Systeme gelehrt. Unter den Werken Fichte's hat man den gehörigen Zusammenhang nicht aufzufinden gewußt, und sie von einem fremden Systeme aus beurtheilt, so daß die Werke dieses Schriftstellers nach der Darstellung des Historikers wie Werke zweier verschiedener Autoren erscheinen.

Die Historiker der Geschichte der Philosophie haben sich bestimmen lassen, unter den Fichte'schen Werken eine Auswahl zu treffen, und diese ausgewählten Werke für die eigentlichen Werke des Fichte'schen Systemes erklärt, wornach dasselbe dargestellt und beurtheilt werden müsse. Die Wissenschaftslehre (1794), die Sittenlehre (1798) und die Rechtslehre (1796) Fichte's gelten als die Werke des subjektiven Idealismus. Die bei weitem größere Zahl der spätereren Werke Fichte's glaubt man sich berechtigt ignoriren zu dürfen, weil man entweder meint, es seien dies unphilosophische, populäre Schriften, oder es sei in ihnen ein ganz anderes philosophisches System, als in den ersteren enthalten. In beiden Fällen aber hält man dafür, daß, weil die eigentliche Wirksamkeit Fichte's durch jene Werke beschränkt sei, auch nur der in ihnen enthaltene, wie man meint, subjektive Idealismus in der historischen Entwicklung der Philosophie in Betracht komme.

Allein selbst wenn man nach diesen Gründen sich zu entscheiden ein Recht hätte, hat man dasselbe doch nur einseitig anerkannt und angewandt. Die Wirksamkeit, die Fichte in seiner Jenenser Periode hatte, war eine gedoppelte, von der man die eine Seite außer Acht zu lassen sich für berechtigt hielt.

Die Fichte'sche Philosophie wirkte kräftig auf eine weitere Ausbildung derselben nach mehreren Seiten, theils veranlaßte sie den Herbartschen Realismus, theils die weitere Fortentwicklung des Idealismus. In dieser Veranlassung der weiteren Entwicklung der Philosophie findet man die Wirksamkeit und Wirklichkeit der Fichte'schen Philosophie.

Daß aber Fichte eine Anzahl von Männern durch seine Sittenlehre ethisch bildete, glaubt eine Geschichte der Philosophie ebensowenig in Anschlag bringen zu müssen, als sie die Wirklichkeit dieses Systemes auf eine äußere beschränkt. Solche Werke der Geschichte der Philosophie haben nur eine Wirksamkeit der Philosophie im Auge und lassen sowohl die innere Wirklichkeit derselben, als ihre Wirksamkeit auf andere Gebiete der Geschichte außer Acht, es ist ihnen nur zu thun um das Verhältniß und die Entwicklung des einen Systemes aus dem anderen, als ob die Geschichte der Philosophie nur eine Reihenfolge von Systemen wäre. Darum kommt bei ihnen die Fichte'sche Philosophie nur in Betracht, insoweit sie vorzüglich die Schelling'sche hervorgebracht hat.

Nach diesen Grundsätzen verfahrend, würde die Geschichte der Philosophie unter anderen nicht viel Grund haben, von Spinoza's System, das seiner Zeit wenig nach Außen wirkte, früher als nach Jacobi's Briefe über dasselbe eine Darstellung zu geben. Was aber in der Geschichte wirklich geworden ist, das hat ein Recht erkannt und dargestellt zu werden, nach seiner Wirklichkeit, die keineswegs von der Geschichtsschreibung auf eine und zwar einseitige äußere Wirksamkeit beschränkt werden darf. Deßhalb muß verlangt werden, daß man Fichte's Philosophie nach ihrer ganzen Wirksamkeit und allen ihren Werken, mögen dieselben nun eine äußere Wirksamkeit erlangt haben oder nicht, erkenne und darstelle.

„In seinen späteren Werken, versichert Hegel[1]), hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue." Daß Schelling seiner Zeit in einer Streitschrift gegen Fichte so etwas sagen konnte, begreift man; daß dies aber immer nachgesprochen worden ist, kann nur aus einer Einseitigkeit der späteren Philosophie verstanden werden. Fichte's Schriften, „Ueber die Bestimmung des Menschen", „Ueber das Wesen des Gelehrten" (1806), „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters"

1) Geschichte der Philosophie B. III. S. 640.

(1806), eine Philosophie der Geschichte u. a., sind weder ohne philosophischen Gehalt, noch ohne philosophisches Interesse. Wenn etwas an ihnen getadelt werden kann, so würde dies nur die Form der Darstellung sein. An dieser Form hat man Anstoß genommen. Die Form der heutigen Philosophie ist von den Fichte'schen ersten Schriften entlehnt. Die spätere sog. dialektische Methode ist von Fichte zuerst aufgestellt und angewandt worden. In diesen Formalismus hat man sich hineingelebt und verstand es daher nicht, Fichte's spätere Schriften, die sich theils von diesem Formalismus befreiten und eine populäre Form sich aneigneten, theils zur freieren wissenschaftlichen Darstellung zurückkehrten. Warum aber die Philosophie sich der populären Darstellung und einer freien wissenschaftlichen Form nicht befleißigen soll, und wenn sie es thut, „ohne philosophisches Interesse" sein soll, kann an sich nicht begriffen werden. Die Verblendung durch den Formalismus der Wissenschaftslehre trägt aber die Schuld, warum die, welche diesen Formalismus fortsetzten, den späteren Fichte nur mit Schimpf überhäuften.

Wenn aber die späteren Schriften Fichte's weder ohne philosophischen Gehalt, noch ohne philosophisches Interesse, selbst in Bezug auf ihre Form sind, so muß ferner nach den aufgestellten allgemeinen Grundsätzen wenigstens untersucht werden, ob die Werke ein und desselben Philosophen nicht dasselbe System enthalten. Darüber muß entschieden werden nach dem Principe und der Grundlage des Systemes. Wenn sich dies nicht verändert hat, so kann die in den späteren Schriften Fichte's niedergelegte Spekulation nur als eine Erweiterung derselben Systeme angesehen werden. Es ist aber das Princip von Fichte's Idealismus immer dasselbe geblieben, und die weiteren Entwicklungen desselben in den späteren Schriften sind nur Folgen dieses Principes und der daraus in den ersten Werken niedergelegten Grundanschauung. Wenn man also zwei Systeme bei Fichte annimmt, muß man zwei Principien nachweisen oder zeigen, daß die späteren Lehren nicht, wie Fichte selbst annimmt, aus dem einen Principe, dem Ich, sich ergeben.

Gegen diese Betrachtung der Fichte'schen Philosophie hat sich

durch Schellings Schrift: „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806, das Vorurtheil ausgebildet, daß Fichte seine Lehre, wie Schelling meint, durch die Naturphilosophie verbessert und überhaupt so verändert habe, daß er von seiner alten Lehre abgefallen sei. Unter allen Schriften Schellings enthält nicht leicht eine andere eine klarere Darstellung der Naturphilosophie, als die genannte. In Betreff der Erkenntniß des Fichte'schen Systemes ist aber keine Schrift unbrauchbarer als Schellings „Darlegung".

Wenn es für Schelling eine Zeit gab, wie er S. 4 sagt, „wo er etwas Höheres und Tieferes in Fichte's Lehre suchte, als er doch in der That finden konnte", und er später sich „die Leerheit" derselben „deutlich gemacht hatte", so hat er sich entweder das eine oder das andere Mal getäuscht. Das „Höhere und Tiefere", das er in Fichte's Philosophie suchte, war seine Naturphilosophie. Suchte er diese in Fichte's ethischem Idealismus und fand er sie alsdann nicht, so hatte er sich in seiner früheren Erkenntniß dieser Lehre getäuscht. Fand er alsdann aber, daß die Naturphilosophie in Fichte's Lehre nicht lag, und wollte er daraus „die Leerheit" derselben sich deutlich gemacht haben, so täuschte er sich abermals, denn wer gab ihm das Recht, Fichte's Philosophie nach der Naturphilosophie zu messen und sie deßhalb, weil sie keinen physischen Idealismus enthält, leer zu finden?

So wenig Schelling den früheren Fichte verstanden hatte, wovon Fichte nach manchen Aeußerungen [1]) nicht sehr überzeugt gewesen sein mag, hat er den späteren Fichte erkannt und sich daher in einer

1) Vergl. J. G. Fichte's nachgelassene Werke, B. III. S. 368. „Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transcendentalem Idealismus", und S. 371 „Zur Darstellung von Schellings Identitätssystem", wo er bemerkt, daß Schellings Naturphilosophie ein Dogmatismus sei, der die Identität von Sein und Denken unerwiesen lasse, das Faktische ohne Grund aufnehme, das Ich aus der Natur erkläre und im Ganzen den Unterschied seiner Spekulation von der Naturphilosophie mit vollkommner Einsicht bespricht.

Vergl. den Brief an Schelling aus dem J. 1800, in dem Fichte Schelling deutlich den Unterschied ihrer Systeme vorführt, in J. G. Fichte's litterarischem Briefwechsel, von J. H. Fichte, 1. Thl. S. 415. J. H. Fichte hat überhaupt das Verdienst, die Wissenschaftslehre seines Vaters mehrfach gegen einseitige Auffassungen und Entstellungen vertheidigt zu haben.

doppelten Täuschung befunden. Schelling versichert, Fichte habe „Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 im wissenschaftlichen Zusammenhange aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht", und versucht dann weitläufig dies Plagiat nachzuweisen. Es kann nicht auffallen, daß idealistische Systeme, wenn sie auch ein verschiedenes Princip haben, dieselben Gedanken und Ausdrucksweisen entwickeln. Dies fiel aber Schelling auf und er erklärt, Fichte's Gedanken seien von ihm entlehnt. Wenn man auch erklären kann, wie Schelling zu dieser Beschuldigung gekommen sei, indem er weder an eine weitere Entwicklung des Fichte'schen Systemes aus seinem Princip dachte, noch es sich einfallen ließ zu untersuchen, ob die Sätze, die er für aus der Naturphilosophie entlehnte ansah, nicht von der Fichte'schen Philosophie selbst gewonnene waren, sondern ohne Weiteres annahm, daß diese Sätze den Sinn haben, den die Naturphilosophie ihnen gab, so kann man dies Verfahren um so weniger rechtfertigen, als Schelling selbst immer anführt, daß die Sätze bei Fichte doch wiederum einen andern Sinn hätten, als bei ihm. [1]) Diesen Sinn, den er nicht versteht, erklärt er aber für ein Mißverständniß Fichte's. Weder hat Schelling an eine weitere Entwicklung des Fichte'schen Systemes aus seinem Principe gedacht und daraus das Verständniß desselben zu gewinnen versucht, noch, als er selbst bemerkte, daß die Lehren, die Fichte „an sich gebracht" haben soll, doch nicht mit denselben naturphilosophischen übereinstimmten, hat er es sich alsdann angelegen sein lassen, sie zu verstehen. Wenn Schelling den Zusammenhang der späteren Fichte'schen Philosophie mit der früheren nicht erkannte, noch dieselbe nach den Principien der Naturphilosophie, woraus sie doch entlehnt sein sollte, verstehen konnte, so folgt daraus weder eine Zusammenhangslosigkeit oder Dualität dieser Philosophie, noch vielweniger aber kann deßhalb Johann Gottlieb Fichte von Schelling des Plagiats beschuldigt werden.

Nachdem Schelling in obiger Schrift erzählt hat, daß Fichte in den Schriften „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten", „Grund-

1) a. a. O. S. 21, S. 70 u. flg.

züge zur Charakteristik des gegenwärtigen Zeitalters" und „Anweisung zum seligen Leben" etwas ganz anderes lehre, als was er früher gelehrt habe, diese Lehren neben einander hingestellt und sich alsdann weidlich über Fichte hergemacht hat, werden „zwei Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat, der erste, der des Erkennens und des Seins, der andere, der des Unendlichen und des Endlichen" [1]), nach der Grundlage der Naturphilosophie entwickelt. Darauf erwägt die Schrift: „wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtig Fichte'sche und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?" [2]) Das Resultat ist alsdann, daß Fichte die Lehren der Naturphilosophie an sich gebracht und verkehrt verstanden habe. Diese Erklärung ist höchst naiv und bis auf die Hypothese, daß Fichte diese Lehren an sich gebracht und einen Commentar zu Schellings Naturphilosophie habe schreiben wollen, nicht verkehrt. Denn wie Schelling überall bemerkt, Fichte's Lehre stimmt nicht mit seiner überein.

Wenn man auch nicht weiter nach dem Zusammenhange dieser Lehren Fichte's mit seiner früheren und nach dem Verhältniß derselben zu Schellings Naturphilosophie forscht, so ergiebt sich doch schon aus dem Dargestellten, daß weder der Vorwurf des Plagiats, noch des Dualismus gefolgert werden kann, aus der ähnlichen Sprache, die Fichte spricht und deren Schelling sich bedient. Denn die Bemerkung, daß in diesen Sätzen ein anderer Sinn (oder nach Schelling Unsinn) enthalten ist, hätte vielmehr eine positive Untersuchung nach dem Zusammenhange der Fichte'schen Philosophie und deren Verhältniß zur Naturphilosophie, als eine negative und moralische Kritik verlangt. Dies Verhältniß und jenen Zusammenhang hier zu entwickeln, ist unsere Absicht, weil sowohl für unsern Zweck, den Anthropologismus dieser Systeme aufzuzeigen, das Wesen derselben erkannt werden muß, als es Zeit ist, andere Vorstellungen von der Fichte'schen Philosophie und

1) a. a. O. S. 50 u. flgd.
2) a. a. O. S. 69 u. flg.

deren Verhältniß zum physischen und logischen Idealismus sich zu erwerben, als man bisher hatte.

Die Veränderung, die in der Wissenschaftslehre sich begeben haben soll, kann nach der Meinung derer, die Schelling beipflichten, nur den subjektiven Idealismus des Systemes angehen, da dieses das Wesen desselben enthalten soll. Es ist aber schon oben gezeigt worden, daß der Fichte'sche Idealismus kein subjektiver ist, mithin ist es unmöglich, daß die Aenderung des Systemes eine Veränderung desselben zum objektiven Idealismus hin sein kann.

Wenn demnach keine derartige Veränderung des Principes in der Fichte'schen Philosophie vorgekommen sein kann, so kann diese Veränderung nur — da über den Idealismus der Fichte'schen Philosophie kein Zweifel ist — in den Resultaten liegen und in der Art und Weise, wie diese sich zu dem vormaligen Principe der Wissenschaftslehre verhalten. Diese beiden Punkte müssen also hier verhandelt werden.

Nach Schelling [1]) hat die Fichte'sche Philosophie ihre Ansicht vornämlich über drei Punkte verändert, die Erkenntniß des Absoluten, die Betrachtung der Natur als bloßer Sinnenwelt, und das Sittliche als „Basis aller Realität". Fichte's Lehre hierüber hat sich aber nur nach einer Seite verändert. Die Natur ist und bleibt bei Fichte „bloße Sinnenwelt"; das Sittliche das Reale, und nur vom Wissen weiß das Wissen. Der Begriff des Absoluten hat sich verändert, Gott ist das reine, wandellose Sein, das an sich nur als das Unbegreifliche durch Vernichtung des Begriffes begriffen wird, und im Wissen als Endzweck sich offenbart. Ob nun diese Begriffsbestimmung des Absoluten eine Verbesserung der Fichte'schen Philosophie durch die Naturphilosophie, oder ob sie aus dem Principe der Wissenschaftslehre gewonnen ist, dies entscheidet über die Dualität der Fichte'schen Lehre.

Gesetzt die Begriffsbestimmung des Absoluten und daß es der wahre Gegenstand der Philosophie sei, stimme mit der Schelling'schen Philosophie überein, so könnte dennoch nicht ohne Weiteres gesagt werden, daß die Fichte'sche Philosophie demnach durch die Naturphilo-

1) Darlegung S. 1.

sophie verbessert worden sei. Denn es müßte erst gezeigt werden, daß dies Resultat aus dem Principe und der Methode der Wissenschaftslehre nicht gewonnen wäre. Denn nicht die Resultate unterscheiden die Systeme von einander, sondern wie sie aus dem Principe gewonnen sind. Es wird sich zeigen, daß Schellings Begriffsbestimmung der Philosophie, sie sei die Wissenschaft des Göttlichen, mit derselben, wie Fichte sie gegeben hat, nicht übereinstimmt, weßhalb um so viel weniger gemeint werden kann, Fichte's Lehre sei durch die Naturphilosophie verbessert.

In Schellings Schrift [1]) sind jedoch, wenn man nur sehen will, die unterscheidenden Momente und zwar in diesen drei Sätzen, die einander gegenüberstehen, selbst enthalten. 1) „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden" (Fichte). „Daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzige Anschaubare sind, keineswegs aber das, was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird," lehrt Schelling. 2) Das „Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Sein setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Dasein (d. h. das bloße Wissen) ist — es muß sich selbst dem absoluten Sein gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen" (Fichte). „Das Sein (Gott) ist — wesentlich Selbstbejahung". „Diese Bejahung des Seins ist nichts anderes denn eben das Sein selbst". Die Einheit zwischen Sein und Erkennen ist überhaupt sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem anderen" (Schelling). 3) „Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen"; „als ein unendliches Mannigfaltiges" (Fichte). „Gott ist eben die „Existenz selbst und nichts anderes denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen „Wesens (seiner selbst) als Vielen und er ist nichts wie dieses Band";

---

1) Darlegung, S. 21, 67, 72, 50, 86, 90. 58.

(Schelling). Schon aus diesen Sätzen muß die Verschiedenheit beider Systeme erhellen.

Die Begriffsbestimmung des Absoluten als reines, wandelloses, einfaches Sein, und das Verhältniß desselben zum Wissen und der Endlichkeit, hat sich Fichte aus seiner ursprünglichen Wissenschaftslehre ergeben. Wir folgen hier in der Darstellung dieser Entwicklung vornämlich den letzten Werken Fichte's nach der Wissenschaftslehre von 1810, von wo an eine freiere wissenschaftliche Darstellung erstrebt wird, weil in den letzten Schriften die letzten Resultate enthalten sind. Es kann uns dies aber nicht zum Vorwurf gemacht werden, weil wir so eben gezeigt, daß in den in Schellings Schrift beigebrachten Sätzen aus den populären Schriften Fichte's dieselben unterscheidenden Momente enthalten sind, und wir von der Ueberzeugung ausgehen, daß die Werke eines Schriftstellers zusammen seinen Gedankenkreis enthalten, deren Einheit nachgewiesen werden muß.

Das Wesen der nachkantischen Philosophie ist theils durch das Verhältniß derselben zum Kriticismus, theils aber durch sich selbst bestimmt. Die idealistische Philosophie hat zum Kriticismus dasselbe Verhältniß. Diese Philosophie wollte statt der Kritik das System der Philosophie darstellen, indem sie den Begriff zu entdecken strebte, in welchem zumal die Einheit des Denkens und dessen Gegenstand, der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gedacht wird und aus dem sich das ganze Begriffssystem, wie durch sich selbst, entwickelte. Daher sagt Fichte [1]), da das Wesen der Philosophie überhaupt darin bestehe, „alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit", „so könnte der Unterschied derselben (der philosophischen Systeme) nur darin bestehen, was jedes als die Einheit aufstellt". Kant habe mehrere Einheiten aufgestellt,, die Aufgabe sei daher die wahre dieser Einheiten zu entdecken. [2]) Diese sei „reines Wissen, Wissen an sich" „zum Unterschiede von Bewußtsein, das stets ein Sein setzt und darum nur die Eine Hälfte ist". [3]) Die Philosophie sei daher „Wissenschaft des Wis=

1) Nachgelassene Werke, Bd. II. S. 93
2) a. a. O. S. 102.
3) a. a. O. S. 96.

sens". [1]) Es kommt daher für die Begriffsbestimmung der Philosophie darauf an, was dies Wissen und wie es „als Einheitsprincip Disjunktions-Princip" für die Mannigfaltigkeit sei.

Was ist das Wissen als Einheits- und Disjunktions-Princip der Wissenschaftslehre? Durch die Antwort auf diese Frage wird das Wesen der Fichte'schen Philosophie erkannt, die Idealismus ist, weil die Philosophie „Wissenschaft des Wissens" ist. Dies Wissen kann das Absolute selbst sein oder das Ich, das allgemeine oder individuelle, denn „subjektiv" ist es jedenfalls. [2]) Dies Princip der „Sonderung und Konstruktion" hat Fichte zu verschiedenen Zeiten verschieden genannt, das Ich, den Verstand, das reine Licht, die Reflexibilität, reines Denken, absolutes Leben, absoluter Wandel u. s. w., und darnach die Aufgabe der Philosophie verschieden bestimmt, wie sie in der Wissenschaftslehre vom J. 1813 [3]) in dem Satze ausgedrückt ist „der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins".

Aus dem Principe der Philosophie ergiebt sich die besondere Fassung ihrer Aufgabe und ihres Verfahrens. Durch die Bestimmung der Aufgabe wird die ganze Philosophie angegeben. Das Princip soll zumal die Einheit und die Disjunktion des Mannigfaltigen enthalten. Wie dies möglich ist, ist zuerst zu bestimmen.

Für die Philosophie ist überhaupt die Möglichkeit vorhanden, ihr Princip, aus dem die Genesis und der Wandel, wie die Mannigfaltigkeit sich ergeben soll, entweder selbst für das Absolute, Gott zu erklären oder nicht. Der Wandel und das Mannigfaltige ist entweder in Gott und er das Princip der Philosophie, oder nicht in ihm und nur in dem Principe der Philosophie, das nicht Gott ist. Darnach bestimmt Fichte den Unterschied der Wissenschaftslehre von Spinoza und jeder Naturphilosophie. Durch den Satz „Ich denke den Begriff des Seins", ist der Satz, der die Grundlage und den Ausgangspunkt für Alles bildet, gegeben, „außer dem Sein also ist fürs Erste sein Begriff". Durch diese Reflexion auf das Denken entsteht

1) a. a. O. S. 4.
2) a. a. O. S. 5.
3) S. 40.

dies Princip der Wissenschaftslehre. Denn die Reflexion, daß das Wissen ist, aber außer dem Sein sein Bild ist, ist der Anfang der Lehre vom Wissen.

„Außer dem Absoluten ist da, weil es nun einmal da ist, sein Bild. Ist der absolut bejahende Satz der W.-L., von dem sie ausgeht." „Außer ihm ist seinem Begriffe nach kein Sein: aber der Begriff ist, und ist außer ihm." Dieser Widerspruch soll gelöst werden. Wenn dem Begriffe des Sein Selbständigkeit, Wandellosigkeit und Einheit zukommt, wie ist es dann möglich, daß es Genesis und Mannigfaltigkeit giebt. Entweder „wenn man den Einen Grundcharakter des Seins mittheilt an das faktische Sein, ihn beiden gemein macht. Die Mittheilung müßte natürlich ausgehen von dem Absoluten: auf eine doppelte Weise, wie es scheint. Entweder es wiederholt und setzt sich noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel; oder es ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches" (Spinoza). Dieses ist unmöglich, weil nicht „in dem Einen ein Mannigfaltiges" sein oder werden kann, oder es nicht „zwei Absolute" geben kann, „ein bestimmendes," das „durchaus von sich keine Rechenschaft geben könnendes Gesetz" (für dies Mannigfaltige) „und ein bestimmtes, in seiner Freiheit des Sein beschränktes". Oder es kann versucht werden, „dem faktischen Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten ganz abzusprechen und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. So die Wissenschaftslehre. Für sie stehen daher fürs Erste unveränderlich fest die Sätze: Eins ist, und außer diesem Einen ist schlechthin Nichts." Das Bild aber, der Begriff, das außer dem Absoluten ist, ist „in einer Rücksicht Eins, durchaus sich selbst gleich: in einer andern gespalten, gesondert, ein Mannigfaltiges". [1])

Die Wissenschaftslehre soll aus einem Princip die Einheit und Disjunktion des Mannigfaltigen finden. Dies Princip kann nicht Gott, sondern muß das Wissen sein, das Gott „außer seinem Sein" ist. Die Fichte'sche Philosophie will also Gott als das reine, wan-

1) a. a. O. S. 326—337. Anweisung z. seligen Leben, S. 79, 109.

dellose, einheitliche Sein, das „als nicht nicht sein könnend, als nothwendig seiend, wenn auch der Begriff desselben gar nicht wäre“, bestimmt ist, begreifen. Das „absolute Sein“ kann nicht anders als aus seiner Aeußerung, dem Wissen erkannt werden, welches in einer Rücksicht Eins und „schlechtweg ist“, in einer andern aber „unendlicher Wandel“, und Mannigfaltiges ist. Denn das absolute Sein ist nicht das absolute, wenn in dem Einen ein Mannigfaltiges wird. Daher kann nicht das absolute Sein, sondern nur das Wissen (Ich) Princip der Wissenschaftslehre sein, sowie durch diese Bestimmung des Princips der Begriff des absoluten Seins gegeben ist.

Aus dem Principe der Wissenschaftslehre, dem Wissen ergiebt sich also, durch die Entwicklung der Aufgabe es als Einheits- und Disjunktionsprincip zu bestimmen, daß das Absolute, Gott „durch sein bloßes formales Sein“ gegeben ist und daß von ihm negirt werden muß die Genesis und das Mannigfaltige. Wenn aber dieses nur erkannt werden kann, dadurch daß außer dem Absoluten sein Bild ist, so muß es selbst das Absolute „ganz so wie es in ihm selbst ist“ abbilden, und daher in einer Rücksicht „Eins“ und schlechthin sein. Der Satz daher „Alles = Gottes Erscheinung und Bild; und es giebt durchaus kein anderes Dasein“ oder der andere, nur Gott ist und außer ihm Nichts, haben weder einen Spinozistischen noch naturphilosophischen Sinn. Denn Fichte will nicht Gott, sondern das Bild Gottes und Gott begreifen. Daß es ein Bild oder ein Wissen von Gott giebt, beweiset, daß außer Gott nichts ist und daß das Wissen außer Gott ist als Einheits- und Disjunktionsprincip des Mannigfaltigen. Es darf mit Recht behauptet werden, daß Fichte durch die Wissenschaftslehre zu dieser Begriffsbestimmung des absoluten Seins gelangt sei, das Wissen als Einheits- und Disjunktionsprincip des Mannigfaltigen zu begreifen. Denn dies war die ursprüngliche Aufgabe der Wissenschaftslehre.[1])

Das Wissen oder das „Ich der allgemeine Repräsentant des Wissens“ ist mithin das „reine, sich selbst gleiche, unveränderliche, nicht

1) Begriff der Wissenschaftslehre, S. 14 u. a.

das Absolute, — aber das absolute Ich". [1]) Dies folgt ohne Weiteres aus der Aufgabe.

Was aber das Absolute und das Wissen als Einheits- und Disjunktionsprincip ist, das ist nur der Form, nicht dem Gehalte nach durch die Aufgabe bestimmt, deren Lösung in dieser Gehaltsbestimmung liegt. Da das Wissen Einheits- und Disjunktionsprincip des Mannigfaltigen ist, so hat sich zweierlei ergeben. 1. Die Erscheinung ist, schlechtweg und insofern erscheint in ihr das Absolute, wie es in ihm selber ist. 2. Diese Eine Erscheinung erscheint sich. In dem erstern Sinn und Form ist die Erscheinung schlechthin Nichts durch sich. Sie ist da, formaliter, durch das absolute Erscheinen Gottes und ist qualitativ, was sie ist, dadurch, daß Gott so ist. Dieses ihr Sein ist nun unwandelbar und unveränderlich — denn es ist ihr absolutes Sein — das Bild, das absolute, bildet sich. In dem ersten ist kein Wandel, in dem zweiten mag wohl ein unendlicher Wandel sein. Die Analyse dieser zweiten Form des Sich-erscheinen der Erscheinung ist nun die eigentliche Aufgabe der W.-L. „In sich zurückgehende Form der Erscheinung ist eben das Ich". [2])

Es entspringt mithin hieraus das allgemeine Verfahren der Wissenschaftslehre, indem dies darin enthalten ist, daß die Erscheinung ins Unendliche sich erscheint. Durch das Sich-erscheinen wird abgebildet was in der Erscheinung ist. Dies ist das Gesetz der „Reflexibilität". Nur durch das „reine Intelligiren", „die absolute Vernunft" wird die Wahrheit erkannt, denn das mit der Anschauung aufgefaßte „Faktische" wird nur durch das reine Denken, in dem es sich erscheint, in seiner Genesis, Werden unter dem Gesetze (warum) erkannt. [3]) Dies Verfahren ist dasselbe der W.-L. überhaupt und später nur freier gehandhabt.

Die Erscheinung — (das selbständige Leben, Bilden) — bildet sich ab ins Unendliche. Dies ist der allgemeine Ausdruck für den

1) a. a. O. S. 193.
2) a. a. O. S. 339.
3) a. a. O. 335, 344.

Proceß der W.-L. „Wie das Ungefähre, Zufällige (Gesetzlose) wird, kann man nicht sagen „und was unter dem Gesetz steht, das eigentlich Reale (die wirkliche, faktische Welt) ist ebensowenig deducirbar". [1]) Nur die Gesetzmäßigkeit der „überfaktischen Welt" ist daher für die Wissenschaftslehre. Was nun das Absolute und „Wir oder das Wissen"[2]) ist, wird nach dieser Erkenntnißart und durch ein solches Erkennen bestimmt.

Das Verfahren, Organ und die Begrenzung der W.-L. ergiebt sich also gleichfalls durch ihr Princip und der daraus gewonnenen Aufgabe, mithin wird auch die Gehaltsbestimmung des Absoluten und des Wissen aus ihr gewonnen werden. Für unseren Zweck kommt es hier nur auf drei Bestimmungen an, woraus die Identität des Fichte'schen Systemes erhellt, indem hier überall die Bekanntschaft mit der ersten Darstellung desselben vorausgesetzt ist.

Nur das Absolute ist, das Wissen ist Gottes Aeußerung wie er an sich ist, dennoch weiß das Wissen nur vom Wissen, und wie es das Absolute im Wissen weiß, weiß es die Realität nur als eine sittliche und die Natur als „bloße Sinnenwelt".

Obgleich das Wissen Gottes Bild ist, kann das Absolute nach der Wissenschaftslehre doch nur negative, „daß es nicht sei, was das andere ist, und umgekehrt, daß das andere nicht sei, was dieses ist"[3]) oder kann nur „der Gegensatz mit dem absoluten Sein" gedacht werden. „Eine Position, die nicht nicht sein kann, die Genesis ausschließt. Dagegen die Erscheinung: die durch ihr unmittelbares Sein, durch ihren bloßen Begriff, das Nichtsein ist und so die Genesis gar nicht ausschließt, sondern setzt". „Sie wird als nothwendig erkannt, zufolge ihrer Wirklichkeit. Dagegen wird das Absolute als wirklich seiend erkannt, zufolge seiner Nothwendigkeit". Sobald Gott gewußt wird, wird er im Wissen gewußt, dies aber ist immer Genesis oder Mannigfaltigkeit, dies widerspricht daher dem Begriffe des absoten Sein, oder auch sofern Gott gewußt wird und auf dies Wissen

1) a. a. O. S. 318.
2) a. a. O. 257.
3) Anweisung z. sel. Leben, S. 107.

reflektirt wird, ist er „Bild", und vom Bilde abhängig, er ist aber, „wenn auch der Begriff desselben gar nicht wäre". Wenn es ein Wissen geben soll, muß es ein absolutes Sein geben, das in jenem abgebildete, schlechthinnige und wandellose Einheit ist. Soll aber das absolute Sein gewußt werden, muß es Bild, mannigfaltig, Genesis sein. Dies widerspricht sich also. Die Aufgabe der ganzen W.-L. ist aber, zu zeigen, wie diese Verbindung dennoch möglich ist. Dies ist sie, indem „das Sein des Lebens, das ihm durchaus zu Grunde gelegt werden muß, bloß in der Synthesis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzweck wird. Außerhalb dieser Synthesis und jenseits jener Form ist von einem Endzwecke gar nicht zu reden, sondern nur von einem Sein schlechtweg. Der Endzweck ist also die Aeußerung des Seins im Werden, um dieses Sein sichtbar zu machen".[1] Dies Beispiel, das sogleich in einer anderen Beziehung in Betracht gezogen werden muß, zeigt, wie jener scheinbare Widerspruch nach Fichte verstanden werden soll.

Die höchste Offenbarung des Absoluten ist der Endzweck des Lebens, durch den Endzweck wird offenbart was Gott ist. Gott ist aber nicht Endzweck, denn Endzweck ist das Sein nur in seiner Verbindung mit dem Leben. Es ist daher die Offenbarung Gottes als Endzweck nur mir ein Wissen Gottes im Wissen. Das Sein muß daher zweifach gedacht werden, theils wie es mit dem Werden verbunden ist und somit im Wissen ist, theils als schlechtweg aus sich, von sich, durch sich, wandellos und einfach, dies aber ist das absolute Sein, Gott, „als nothwendig seiend, wenn auch der Begriff desselben gar nicht wäre". „Also nicht auf den Credit des Begriffes und darum, weil ein Begriff desselben ist, sondern schlechthin, weil es selbst ist[2]), ist das Absolute". Daher sagt Fichte, das Absolute könne nur durch Negation des Begriffes als das Unbegreifliche an sich begriffen werden. Und erst dieser Begriff entspreche dem absoluten Sein, von dem die „Bildlichkeit" gänzlich negirt werden muß. Es ist

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 205.
2) W.-L. 1812, S. 329.

daher das fortgehende Bestreben der Wissenschaftslehre, theils zu zeigen, was Gott im Wissen ist, d. h. das Sein in seiner Verbindung mit dem Werden, theils aber durch Negation dieses Wissen Gott als absolutes Sein. Daher konnte Fichte mit vollkommnem Rechte sagen „eine Seinslehre giebt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist die Wissenschaft des Wissens". [1])

Es muß sehr darauf geachtet werden, von welchem Sein und Leben in der W.-L. an einer bestimmten Stelle die Rede ist, denn das absolute Sein oder „das göttliche Leben ist durchaus ohne Veränderung oder Wandel", das Sein aber, das im Wissen ist, ist immer ein Produkt des Werden, Leben, ein Gebildetes, Abgebildetes, Hingesehenes [2]), denn was es ist, ist es nur durch die Genesis. Demnach ist der Begriff des Absoluten, daß es reines Sein ist und nur im Wissen gewußt wird, durch die Aufgabe der Philosophie ein Princip, der Einheit und Disjunktion aufzustellen, gewonnen. Es muß ein solches Princip geben, denn durch es ist das Wissen, und wenn es ein solches Princip giebt, muß das Sein als das absolute und in seiner Verbindung mit dem Werden (Wissen) gedacht werden.

Das Wissen oder das Ich, die Reflexibilität ist Princip, was ist das Wissen? „Gottes Sein außer seinem Sein; seine Aeußerung, in der er ganz ist, wie er ist und doch in ihm nicht selbst ganz bleibe, wie er ist". [3]) „Diese seine Darstellung, oder sein Dasein und äußerliche Existenz ist die Welt" [4]), „das Wissen ist daher wirklich eine rein für sich bestehende Substanz" [5]) wie Gott. „Die Erscheinung muß darum s i c h setzen": „die Ich-Form", das Wissen ist daher ein selbständiges Leben, d. i. ein absolutes Vermögen zu bilden oder zu schematisiren; hierin bildet es sich ab. Denn es ist „schlechtweg zu seiner innern Form und Wesen d a s S e i n d e r F r e i h e i t". „Freiheit von einem Sein, bezieht sich auf ein Sein, das in der Anschauung ange-

1) Nachgelassene Werke, Bd. II. S. 4.
2) Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 26.
3) Die W.-L. in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 8.
4) Wesen des Gelehrten, S. 27.
5) Nachgelassene Werke, Th. II. S. 106.

schauet, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint". Das Wissen ist ein „Binden und Fesseln derselben nur durch sich selbst, die Freiheit".[1]) Das Wissen ist daher an sich dies selbständige und freie Leben, das sich abbildend, das absolute Sein offenbart wie es in ihm ist.

Wenn demnach schon in der Erklärung des Wissens wie des Ichs die Freiheit liegt als die einzige Bestimmung des Realen, so kann dies überhaupt nichts anderes sein als entbundene oder gefesselte Freiheit, und die Erklärung der Welt allein aus dem Begriffe der Freiheit, ist eine ethische, dieser Idealismus daher ein ethischer. Deßhalb ist die Natur selbst nichts anderes als eine Erscheinung der Freiheit, in der diese von ihrem Gesetze und Bilden darnach nicht frei ist. „Die Natur ist der Inbegriff des faktischen, d. i. grundlosen Seins, sie ist das einzige und allein faktische Sein. Aber nicht das einzige Sein überhaupt", sondern nur die „bloße Sichtbarkeit" von der Welt, in der sie begründet ist, der sittlichen.[2]) Denn diese ist „der Begriff als Grund der Welt".[3]) Wenn die Natur das grundlose und faktische Sein ist, so muß sie in einem andern ihren Grund haben und das Faktum etwas anderes also sich sichtbar machen. „Die ganze allgemeine Sinnenwelt ist nur dazu da, damit in ihr die sittliche Aufgabe realisirt und anschaubar gemacht werde. Ist aber diese Aufgabe realisirt, so fällt der Grund der Sinnenwelt, und da sie nur durch diesen im Sein erhalten wird, sie selbst hinweg und geht zu Grunde".[4]) Die Natur oder das Leben macht nichts anderes sichtbar als den Endzweck (die Sittlichkeit): denn „das Ich schaut sich an, als schlechthin erschaffend sich".[5]) „Das ganze faktische Ich ist nur Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens", „es ist sich aber (das Eine) im Bilde übergehend vom faktischen Sein zum sich schaffenden". Der Uebergang ist ein absolutes Losreißen von diesem Sein in seiner Totalität und Grundform: zu einem absoluten sich

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 17, 19, 207.
2) Nachgelassene Werke, Bd. II. S. 400 u. a. O.
3) a. a. O. Bd. III. Sittenlehre, S. 5.
4) Thatsachen des Bewußseins, S. 196.
5) a. a. O. W.-L. 1812, S. 424.

Schaffen aus keinem Sein, sondern schlechthin aus Nichts" (d. h. dem Begriffe, der dadurch Grund der Welt wird). Der Grund, warum das Leben, die Natur ist, liegt in der Sichtbarmachung des Endzwecks. Der Endzweck ist die Aeußerung des (absoluten) Seins im Werden, um dieses Sein sichtbar zu machen. Daher ist „die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes oder der Endzweck und dieser als Aeußerung des ersteren"[1]) die höchste Bestimmung der Wahrheit nach der Wissenschaftslehre, die daher in ihrem Anfange, dem Begriff des Wissens, in ihrer Mitte, dem Begriffe der Natur und ihrem Ende, dem Begriffe des Endzwecks ethischer Idealismus ist.

Die W.=L. ist kein subjektiver, dualistischer Idealismus; kein subjektiver, weil nicht das individuelle, faktische Ich oder Wissen, sondern das allgemeine ihr Princip ist, kein dualistischer, weil dies Princip in aller Darstellung dasselbe geblieben ist und die Begriffsbestimmung Gottes als absolutes werdenfreies Sein aus diesem Princip gewonnen ist. Die Wissenschaftslehre aber ist ein ethischer Idealismus; sie ist Idealismus, weil sie nur im Wissen das absolute Sein weiß, nur das Wissen als Bild Gottes, oder ihn in seiner Erscheinung weiß, sie ist aber ethischer Idealismus, weil die Erklärung ihres Principes, der Welt und des Absoluten eine ethische ist, da das Wissen „das Sein der Freiheit" ist, die Welt eine Erscheinung und die höchste Offenbarung des Seins im Werden, der Endzweck, die Sittlichkeit ist. „Sein der Freiheit, jenseits alles Werdens, und Sittlichkeit sind durchaus Eins". Wir meinen hiernach unsere Ansicht von der Wissenschaftslehre, daß in ihr ein und derselbe ethische Idealismus, der sich verschieden entwickelt hat, niedergelegt sei, vertheidigen zu können. Die verschiedenen Darstellungen „verkünden deutlich genug den, in seinem Innern völlig gleich gebliebenen Idealismus".[2])

---

1) Thatsachen des Bewußtseins. S. 201.
2) Herbart, Allgemeine Metaphysik, Th. II. S. 353.

Das Verhältniß der idealistischen Systeme zu einander.

Aus der vorhergehenden Untersuchung über das Wesen und die Bezeichnung der Fichte'schen Philosophie erhellt, daß diese auf eine andre Weise betrachtet werden muß als ehedem. Hiermit aber verändert sich gleichfalls die Betrachtung über das Verhältniß der idealistischen Systeme zu einander. Wenn die Fichte'sche Philosophie ethischer Idealismus ist, so kann, da in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie der Idealismus als solcher derselbe ist, die eine nicht objektiver, die andre nicht absoluter Idealismus genannt werden. Der Idealismus ist in den drei Systemen derselbe formale oder absolute Idealismus, der die Bestimmungen des Seins durch die Formen des Denkens erklärt. Die Grundbegriffe dieser Systeme sind aber nicht dieselben. In der Schelling'schen Philosophie ist die Natur die Grundlage von Allem und die Naturphilosophie die erste Philosophie; in der Hegel'schen aber ist dies das Denken und die Logik. Das Verhältniß daher, das zwischen diesen Systemen stattfindet, ist durch diese ihre Identität und Verschiedenheit bedingt.

Aus der Verschiedenheit ihrer Grundbegriffe, der Freiheit, der Natur und des Denkens haben diese Systeme eine verschiedene Begriffsbestimmung der Philosophie gewonnen, sowohl die Begrenzung wie die Inhaltsbestimmung der Philosophie ist im ethischen, physischen und logischen Idealismus eine andere. Die Erkenntnißart der Philosophie und ihr Verhältniß zu den besonderen Wissenschaften, sowie die Erklärung des Realen in seiner endlichen und unendlichen Bestimmung haben die drei idealistischen Systeme nach ihrem Principe auf eine verschiedene Weise bestimmt. Was daher über das Verhältniß der idealistischen Systeme entwickelt werden kann, das bezieht sich auf die angegebenen Punkte.

Nach dem ethischen Idealimus ist die Philosophie die allgemeine und nothwendige Wissenschaft neben den besonderen von der erscheinenden Wirklichkeit, während nach dem physischen und logischen Idealismus die Philosophie die eine Wissenschaft von der Wirklichkeit schlechthin ist. Der Gegenstand der Wissenschaftslehre wird durch rei-

nes Denken (intellektuelle Anschauung) erkannt und das Wissen ist ein Sein außer Gott. Die Naturphilosophie erkennt durch intellektuelle Anschauung Gott, und dieses Erkennen ist das Sein selbst. Durch das absolute Denken erkennt der logische Idealismus Gott als das absolute Denken. Das Denken oder das Erkennen und sein Gegenstand sind daher hier verschieden bestimmt.

Gott ist nach dem ethischen Idealismus reines, wandelloses, einheitliches Sein und außer ihm ist das „Wissen oder die Welt als ein mannigfaltiges Werden, dessen höchste und alleinige Bestimmung die Sichtbarmachung des Endzwecks ist, der in einer Vielheit von Individuen und in unendlichen Welten sich verwirklicht. Gott ist aber in der absoluten Philosophie die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, das Werden und die Vielheit sind in ihm wie er das Sein ist. Diese Bestimmung der Wahrheit ist die Natur oder der Geist, vom physischen und logischen Idealismus genannt worden. Was die Erklärung der Realen daher anlangt, so liegt deren Verschiedenheit in zwei Momenten, daß entweder außer Gott die Welt ist oder diese in ihm ist, und daß das Reale entweder das sittliche, oder die Natur, oder der Geist ist.

Die Wissenschaftslehre soll die allgemeine und nothwendige Wissenschaft sein, die Gott in seiner Aeußerung dem Wissen erkennt.[1]) Da sie eine rein apriorische Wissenschaft sein soll, so kann sie nicht zugleich der Inbegriff der besonderen Wissenschaften sein, und da sie die erscheinende Wirklichkeit als solche anerkennt, setzt sie besondere Wissenschaften neben sich, die a posteriori die Erscheinungswelt erkennen. Wenn daher die Wissenschaftslehre auch die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften bestimmt, so anerkennt sie doch deren Gebiet und Gegenständlichkeit als solche. Weil die Wissenschaftslehre eine schlechthin apriorische Wissenschaft sein soll, kann sie das Absolute nur durch reines Denken erkennen. Diese Erkenntnißart daher und jenes Verhältniß zu den besonderen Wissenschaften ist dem ethischen Idealismus eigen.

---

1) Begriff der W.-L., S. 40. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 5, 8. Nachgelassene Werke, Bd. II. S. 133 u. a.

Durch die Naturphilosophie wurde diese Begrenzung der Philosophie verändert. Indem der physische Idealismus die Natur zum Princip machte, veränderte er die Erkenntnißart der Philosophie und machte diese zum Inbegriff der besonderen Wissenschaften. Durch eine Begriffsverwirrung zwischen apriorischem und aposteriorischem Erkennen verwischt die Naturphilosophie die Grenzen der Wissenschaften. Die Naturphilosophie „leugnet alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus", die „lediglich das Produkt eines von dem Wesen absehenden, d. h. nicht-anschauenden Denkens ist". „Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori, denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit sein; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliches außer ihm ist".[1])

Indem daher die wahre Erkenntniß allein das „anschauende Denken" ist und außer dem Ewigen nichts ist, es das Band der Einheit und Vielheit selbst ist, so ist die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft zumal der Inbegriff der besonderen, und ihre Gegenständlichkeit wird wie das Absolute erkannt. Wie es daher nur eine Wirklichkeit giebt, giebt es nur eine Wissenschaft, die Philosophie.

Das Denken, die Selbstbejahung ist das Sein und dieses Gott. Von der Naturphilosophie wurde das Sein als ein analytisches Prädikat des Denkens und des Absoluten bestimmt. Das Denken ist das Sein, weil das Sein die Selbstbejahung ist und Gott ist, weil er Gott ist. Darnach muß das Absolute der unmittelbare Gegenstand des Denkens, d. h. dieses die intellektuelle Anschauung des Absoluten sein. Das Denken ist durch sich wahr, wie „Sein Wahrheit und Wahrheit Sein" ist. Wie daher die Naturphilosophie die Philosophie mit den besonderen Wissenschaften, die erscheinende Wirklichkeit mit der absoluten identificirt, so identificirt sie das Denken mit dem Sein und bestimmt die Philosophie als die absolute Anschauung des Absoluten. Die Philosophie wurde daher „Wissenschaft des Göttli-

1) a. a. O. S. 68.

chen als des allein Positiven", d. i. „des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt", d. h. sie wurde „wesentlich Naturphilosophie". 1)

Der logische Idealismus ist dieselbe absolute Philosophie, welche die Naturphilosophie ist. Die absolute Philosophie ist die grenzenlose Philosophie, die als allgemeine Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von der erscheinenden Wirklichkeit ist, das Sein als analytisches Prädikat des Denken und des Absoluten bestimmt und als Wissenschaft von Gott Wissenschaft des Absoluten ist, so daß das Absolute Subjekt und Objekt der Wissenschaft zumal ist. Der logische Idealismus versucht aber die Wissenschaft zu retten, indem er die Nothwendigkeit, dieselbe als System auszubilden, das erst am Ende weiß was die Wahrheit ist, anerkennt. Daher setzt er an die Stelle der absoluten Anschauung das absolute Denken, und der Negation des besonderen Wissen die dialektische Vermittlung der besonderen Wissenschaften, die dadurch Philosophie, d. h. Wissenschaft werden.

Das philosophische Erkennen hat daher in diesen drei Systemen eine verschiedene Bestimmung erhalten, indem es theils durch das aposteriorische Denken begrenzt ist, theils unbegrenzt ist, indem es theils außer dem Absoluten ist, theils das Absolute selbst ist entweder als Anschauung oder Denken. In der absoluten Philosophie denkt das Absolute und erkennt damit die Wirklichkeit, wie sie wird und ist, in dem ethischen Idealismus denkt das „Ich" und erkennt nur das Absolute im Wissen und die erscheinende Wirklichkeit nicht.

Wie nach dem ethischen Idealismus außer Gott sein Bild oder die Welt, das Ich ist, das Gott erkennt, so ist das Reale in seiner endlichen und unendlichen Bestimmung hier auf eine andere Weise begriffen wie in der absoluten Philosophie. Denn die absolute Philosophie behauptet, Gott ist „wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die we-

1) a. a. O. S. 15.

sentliche Existenz selbst, d. h. Gott". Es ist als Sein Selbstoffenbarung und als Selbstoffenbarung das Band der Einheit und Vielheit. Oder, was dasselbe heißt, das Absolute ist die unendliche Substanz, die „wesentlich" und „in Wahrheit" Subjekt oder Sichselbstwerden ist. Deßhalb kann nichts außer Gott sein, das Gott erkennt, sondern sich offenbarend erkennt er darin sich selbst.

In der absoluten Philosophie Hegels und Schellings wird also der Gegenstand der Philosophie, das Absolute als die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen, des Werdens mit dem Sein, der Vielheit mit der Einheit erklärt, und das Verhältniß desselben zu erkennenden Subjekts dahin bestimmt, daß, da Selbstbejahung Sein ist und umgekehrt, Gott das Subjekt und Objekt der Wissenschaft ist. Gott ist, weil das Sein seine Realbestimmung ist, sein Wesen besteht aber darin, daß er als Substanz Subjekt ist, d. h. sich entwickelt und darin sich selbst erkennt.

Da nach dem ethischen Idealismus außer Gott das Wissen ist, so ist die Vielheit und das Werden nur im Wissen und dieses ist das erkennende Subjekt des Absoluten. Es sind demnach zwei Momente, wodurch sich die idealistischen Systeme hinsichtlich der Erklärung ihres Gegenstandes unterscheiden. Einmal wird das Werden und die Vielheit mit der Einheit des absoluten Seins verknüpft und das erkennende Subjekt ist das absolute Sein selbst. Dann aber, im ethischen Idealismus, ist das absolute Sein schlechthin eins und wandellos, und das erkennende Subjekt ist außer dem Absoluten, das im Wissen ein mannigfaltiges Werden ist. Die Verbindung des Begriffs der Substanz mit dem des Subjekts zum Begriffe der Wahrheit oder Gottes ist daher eine andere bei Fichte als bei Schelling und Hegel.

Seit Kant hat die Philosophie gestrebt diese beiden Gedanken mit einander zu verbinden. Zuerst hat Fichte die Ansicht von der Wahrheit des Werdens und Wissens ausgesprochen. In der ersten Periode seiner philosophischen Entwicklung nannte er selbst Gott das reine Thun, die „lebendige und wirkende moralische Ordnung", später bildete sich ihm aus dem Principe der Wissenschaftslehre, daß das Wissen Einheits- und Disjunktionsprincip des Mannigfaltigen sein

müsse, die Begriffsbestimmung des Absoluten als reines werdenfreies Sein und die werdende Mannigfaltigkeit gehört dem Wissen als der Aeußerung Gottes an.

Die Erklärung der philosophischen Erkenntniß, ihres Gegenstandes und des Verhältnisses beider zu einander ist demnach in diesen Systemen so verschieden, wie deren Grundbegriffe verschieden sind. Die Begriffserklärung der Philosophie ist hier abhängig von dem Principe des Idealismus. Dieser bestimmt, daß der Gegenstand des Wissens die Metamorphose der Begriffe ist. Wie aber diese Entwicklung von Gedanken angesehen werden soll, das bestimmt das Princip des Idealismus. Mit dem ethischen Idealismus verbindet sich der Begriff des reinen apriorischen Erkennens, das außer dem absoluten Sein die mannigfaltige Entwicklung als die des Wissens, das jener als Endzweck offenbart, erkennt. Das freie oder ethische Wissen als Princip erkennt sich als in seiner Entwicklung, das absolute Sein erkennend. Daher setzt es die Realität des erkennenden Subjekt und des mannigfaltigen Werden als unendliche Welt außer dem Absoluten und anerkennt die faktische Welt und deren Wissenschaften neben sich.

Die denkende Entwicklung setzt die grenzenlose Philosophie als die des Absoluten, das sich darin selbst erkennt. Die Naturphilosophie erkennt es durch intellektuelle Anschauung und negirt das Gebiet des besonderen Wissens. Der logische Idealismus ist aber die Selbsterkennung des Absoluten in seiner Entwicklung durch dialektisches Denken. Dies bildet sich zum Systeme des Wissens aus, indem es im besondern Wissen das Absolute als in einer Mannigfaltigkeit von Begriffen sich entwickelnd denkt. Weil die absolute Philosophie das erkennende Subjekt und die mannigfaltige Entwicklung als Prädikate des Absoluten denkt, ist sie Inbegriff aller Wissenschaften und konstruirt die erscheinende Wirklichkeit. Soll dieses durch unmittelbare Anschauung erkannt werden, so ist das systematische Denken ein „von dem Wesen absehendes“ richtiges Erkennen. Wird dies aber durch Denken erkannt, so muß durch die Vermittelung des besonderen Wissens die Erkenntniß des Absoluten erstrebt werden.

Die gemeinsame Grundlage dieser Systeme aber ist der Idealismus mit der Anerkennung der Wahrheit im Werden und der aus beiden konstruirten Systematik, der idealistischen Entwicklung. Nur der Meinung nach sind die genannten idealistischen Systeme verschieden, ihr Idealismus ist derselbe formale oder absolute Idealismus.

Sowohl Schelling 1) wie Hegel 2) haben eine Wechseldurchdringung von Realismus und Idealismus als die Wahrheit behauptet. Das Wahre als die Identität des Sein und der Selbstbejahung, des Dinges und der Vorstellung, des Bewußtsein und seines Gegenstandes, der Substanz und des Subjekts oder des Ichs zu erkennen, sei die Aufgabe der Philosophie. Allein um zu bestimmen, wiefern hier der Realismus wirklich ist, kommt es auf den Begriff des Realismus und dessen Verwirklichung in diesen Systemen an. Wie aber die Tendenz dieser Philosophen, Gott als das Absolute zu erkennen, durch die Bestimmung des Werden Gottes, um Alles in Allem zu sein, und die Freiheit und Individualität anzuerkennen durch die Versetzung derselben in das Absolute, negirt wird, dieselbe Bewandtniß hat es hier mit dem Realismus, der in der That bei Fichte nach der Begriffsbestimmung über das Wissen und Gott eine größere Verwirklichung als bei Schelling und Hegel gewonnen hat, obwohl die von Fichte vollzogene Erkenntniß idealistisch bleibt.

Beide oben verzeichneten Bestimmungen des Realismus werden in diesem Idealismus nur durch die Erklärung, daß derselbe objektiver oder absoluter Art sei, anerkannt und verwirklicht. Objektiver Idealismus ist aber nur der Meinung nach Realismus, denn es bestimmt die Realität entweder nur negativ (blinder Geist, unbewußtes Denken) oder durch den Gedanken. Den Gegenstand des Bewußtsein sich als unabhängig vom Bewußtsein und an und für sich bestimmt vorzustellen, vermag weder ein subjektiver noch ein objektiver Idealismus, weßhalb Hegel sagen kann 3) „in der Veränderung des Wissens ändert

---

1) Darlegung, S. 51. Philosophische Schriften, Bd. I. S. 419.
2) Phänomenologie, S. 67 u. f.
3) Phänomenologie, S. 69.

sich ihm (dem Bewußtsein) in der That auch der Gegenstand selbst" [1]) und „der Begriff in seiner Objektivität ist die an und für sich seiende Sache selbst"[2]), und Schelling meinen kann, eine Philosophie sei realistisch, wenn sie das Ding an sich durch den Willen erklärt: „es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen". Schelling hat aber ebensowenig den Realismus mit dem Idealismus, wie den Substantialismus mit der Evolutionstheorie verbinden können, denn den Realismus erklärt er durch einen objektiven oder absoluten Idealismus und die Substantialität durch das absolute Werden.

Wenn der Realismus dieser Systeme in der Objektivität ihres Idealismus liegt, so ist die Fichte'sche Philosophie aber wie sie Wechseldurchdringung von Realismus und Idealismus. Denn auch sie stellt das Wissen als ein allgemeines und nothwendiges dar und erklärt die reale Welt durch das Bewußtsein derselben, für eine „Gebundenheit seiner Freiheit"; weßhalb die Fichte'sche Philosophie objektiver Idealismus in beiderlei Beziehung ist, wie Schellings und Hegels System. Dieser Idealismus aber, der sich durch seinen allgemeinen Begriff von der Wissenschaft und durch sein Princip unterscheidet, hat einen verschiedenen Anthropologismus veranlaßt, dessen Darstellung uns jetzt beschäftigen soll.

Der Anthropologismus des ethischen Idealismus.
Fichte.

Es entsteht in der Philosophie ein Anthropologismus, wenn sie entweder durch Anthropologie begründet wird oder wenn sie sich durch Anthropologie nothwendig vollziehen muß. Daß ein Anthropologismus entsteht, hängt nicht so sehr von der Anthropologie, sondern viel-

1) Logik, Thl. II. S. 33.
2) a. a. O. S. 419.

mehr von der Philosophie ab, die der Anthropologie ihr Wesen verleiht. Da die Philosophie unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit in sich trägt, so erlangt die mit ihr verbundene Anthropologie diesen Charakter der unbedingten Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Deßhalb wird die Anthropologie zum Anthropologismus, der behauptet, daß das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt der Mensch ist. In der kritischen Philosophie herrschte nur die eine Seite dieser Behauptung, die andere kommt aber zugleich mit der ersten zur Geltung, wenn die Philosophie sich nothwendig durch Anthropologie vollzieht.

Ob in der Fichte'schen Philosophie ein Anthropologismus gegeben ist, das hängt ab von dem Begriffe der Philosophie, den sie aufstellt, die Bestimmung desselben aber von dem Principe des Systemes selbst. Wenn man nicht auf Meinungen Rücksicht zu nehmen hätte, die in den Köpfen derer wirklich geworden sind, die ein philosophisches System erkannt zu haben versichern, so würde hier durch die einfache Darlegung des Begriffes der Philosophie, den Fichte aufstellte, schon die Erkenntniß sich ergeben, daß in dem ethischen Idealismus kein Anthropologismus gegeben ist. Wiefern aber jene Meinungen selbst durch diesen Idealismus hervorgerufen sind, hat er Veranlassung zu einem Anthropologismus gegeben, der nachgewiesen werden muß, um einerseits jenen einseitigen Ansprüchen an die Wissenschaftslehre entgegen zu kommen, anderseits das Hypothetische dieses Anthropologismus zu erkennen. Fichte's philosophische Schriften haben die Meinung veranlaßt, daß er den Menschen für die Wahrheit halte. Da diese Meinung eine Hypothese ist, so ist der durch sie gegebene Anthropologismus hypothetischer Art. Es muß also gezeigt werden, was an dieser Hypothese Wahres ist.

Begriff der Wissenschaftslehre.

Die Philosophie ist nach Fichte Wissenschaftslehre, d. h. sie ist die Wissenschaft von dem, was das Wissen ist oder weiß. Das Wissen und nichts Anderes ist ihr Objekt. Deßhalb hat sie nicht nur die Aufgabe im Allgemeinen nachzuweisen was das Wissen ist, sondern gleich-

falls aus dem Begriffe des Wissens die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften abzuleiten [1]), denn indem sie das Wissen betrachtet, vollzieht sie die Disjunktionen derselben in Sein und Denken, in Erscheinung und Bild u. s. w. und gelangt dadurch zu den Grundbegriffen und Formen der einzelnen Wissenschaften, die von diesen selbst in ihrer Mannigfaltigkeit erkannt werden müssen. [2]) Das Wissen selbst aber ist das Sein der Freiheit oder des: Ich setze mich selber.

Dies Wissen betrachtet die W.-L. auf zweifache Weise, entweder geht sie von dem Phänomene des Wissens aus und zeigt den Begriff desselben nach [3]); oder sie geht vom Begriff aus „fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen“ und zeigt die Arten desselben nach. [4]) In der späteren Periode sind diese beiden Betrachtungsweisen strenger geschieden als in der früheren.

„Das Bewußte, was schlechthin nur solches ist, nennt man sonst auch wohl Sein. Mit diesem hat es die W.-L. nicht zu thun, sie ist nicht Seinslehre. Das Sein, welcherlei es auch sei, inwiefern es der Betrachtung unterworfen wird, können wir nur haben als Bewußtes; es liegt immer in dem Wissen, welches betrachtend über demselben schwebt. Darum könnte man von einer Seinlehre nur durch Mißverständniß sprechen, indem man sich nicht besänne auf sein Wissen und Denken desselben. Die berühmteste unter den Seinslehren, diejenige, welche wenigstens den Begriff des Seins richtig auffaßt, ist die des Spinoza. Aber auch er hat sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben“. [5]) Wenn es daher wohl ein Sein giebt, so ist dies nicht für die W.-L., die deßhalb durch ihre ganze Entwicklung zeigt, daß Alles, was ihr Objekt wird, ein Bild, Begriff, Anschauung ist und daß nur durch die Negation dieses Bild, der Begriff des Sein als des Absoluten, entsteht. Die W.-L. ist deßhalb nicht nur durch ihr Princip, das Wissen, sondern ebenso

---

1) Nachgelassene Werke, Bd. II. S. 101 u. f. 114 u. f.
2) Begriff d. W.-L., S. 30.
3) Thatsachen des Bewußtseins, S. 1.
4) W.-L. in ihrem allgemeinen Umrisse, §. 1.
5) a. a. O. B. II. S. 1.

durch ihr Ende, den Begriff Gottes als wandelloses Sein, sowie durch ihre Mitte, die Entwicklung des Wissens als einen Proceß des Bildens und Abbildens zu begreifen, wodurch allmählich der Begriff des wandellosen Sein Gottes entsteht, bestimmt. Die verschiedenen Stufen in der Entwicklung des Wissens [1]) sind daher nicht nur Erscheinungen des freien selbständigen Lebens, sondern durch sie kommt der Begriff des Sein zum Bewußtsein, der theils mit den verschiedenen Phasen des Lebens sich verbindet (z. B. als Endzweck), theils aber dadurch zum Begriffe des reinen Sein Gottes sich entwickelt. Denn selbst der Endzweck des Lebens kann nicht das Absolute sein, weil er nur durch das Werden Endzweck ist, Gott aber vor dem Werden Gott, d. h. reines Sein ist. [2])

Wie nach der einen Seite die W.=L. nicht Seinslehre, sondern Erscheinungs= (d. h. Wissens=) Lehre ist, weil sie nur in der Erscheinung oder dem Wissen von Gott weiß, so hat sie anderseits nicht die empirische Welt zu ihrem Gegenstande und anerkennt, daß es besondere Wissenschaften von derselben geben muß. [3]) Die Philosophie kann nur das schlechthin Allgemeine und Nothwendige erkennen. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit aber, die in der empirischen Welt existirt, ist eine durch besondere Erscheinungen bedingte. Diese können nur wahrgenommen, nicht erdacht werden, und die Wissenschaft von ihnen muß daher ein System sein, das auf diesen Wahrnehmungen erbaut ist. Wenn die Philosophie auch im Allgemeinen den Verlauf der Geschichte nachweisen kann, so ist doch die historische Wirklichkeit nur durch ein erfahrendes Erkennen zu erfassen, weßhalb nicht die Philosophie, sondern nur die Geschichte bestimmen kann was wirklich geschehen ist. Den Plan der Weltgeschichte und die fünf Hauptepochen derselben kann die Philosophie, nicht aber bestimmen was in jeder Epoche wirklich geworden ist. [4]) Die Philosophie verfährt „ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin a priori" [5]), sie ist

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 209.
2) Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 24 u. f.
3) Begriff der W.=L., §. 5, S. 40.
4) Grundz. des gegenwärtigen Zeitalters, S. 35 u. f.
5) a. a. O. S. 5.

daher nach Fichte eine reine spekulative Wissenschaft, die sich sowohl von ihrer Anwendung auf besondere Erfahrungsgebiete wie von den Erfahrungswissenschaften selbst unterscheidet. Diese entspringen aus der Willkür und sind durch einen „in der Erfahrung gegebenen Gegenstand" gebunden, während die Philosophie nothwendig und durch keinen besondern Gegenstand gebunden ist, weßhalb „die Wissenschaftslehre absolute Totalität haben, alle besondre Wissenschaften aber unendlich sein werden". 1)

Durch den Begriff des schlechthin allgemeinen und nothwendigen Wissens, aus dem der Begriff des reinen Seins und die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften entwickelt werden soll, ist daher der Begriff der W.=L. definirt. Sie ist weder ohne Beziehung auf das Absolute, denn durch das Wissen begreift sie das reine Sein als das „Unbegreifliche", noch auf die erscheinende Wirklichkeit und deren Wissenschaften, denn sie giebt „allen Wissenschaften ihre Grundsätze"; sie erkennt aber nicht das Absolute an sich, weil sie es nur im Wissen erkennt, und konstruirt nicht die empirische Wirklichkeit, weil sie nur deren Grundbegriffe entwickelt, jenes kann sie nicht, weil sie es nur durch das Wissen kann, das immer schematisirt, dieses nicht, weil das philosophische Erkennen schlechthin a priori ist.

Nach dieser Begrenzung des Begriffes der Philosophie erscheint sie als eine W.=L., die die Wahrheit als Wissen und Werden bestimmt. Denn diese beiden Bestimmungen sind die, welche die W.=L. in der That erkennt. Indem das Absolute gewußt wird, wird es als Leben und dies als Wissen erkannt. Daher erscheint die reale Erkenntniß der W.=L. in Uebereinstimmung mit den angegebenen Bestimmungen über das Wesen der Philosophie seit Kant. Das lebendige Wissen ist die erkannte Wahrheit dieser Philosophie.

Die allgemeine Form des Systemes, die zuerst in dem Begriffe der Wissenschaftslehre besprochen, und darnach scholastisch, später aber freier gehandhabt wurde, die Wissenschaft als eine nothwendige Entwicklung aus einem Grundsatz oder Begriffe darzulegen, in der jeder

1) Begriff der W.=L., S. 43.

Begriff nothwendiges Resultat seiner, mit dem Gegenstande identischen Entwicklung sein sollte, war durch den Begriff des Wissens, daß es Bilden und Abbilden zumal, und der W.=L., daß sie nur dies Wissen zum Objekt habe, bedingt. Oder anders dieser Begriff des Wissens und der W.=L. war subjektiv das Resultat von der Vorstellung, die der Begriff der W.=L. über ein wissenschaftliches System aufgestellt hatte. Denn diese Vorstellung vom Systeme ist, abgesehen von veranlassenden Ursachen, Kant's Kriticismus, Spinoza's Ethik u. a. die historische Grundlage der idealistischen Philosophie, die auf einer logischen Grundlage erbauet worden. Wenn es ausgemacht war, daß das wissenschaftliche System eine nothwendige Entwicklung von Begriffen war, die, wie sie aus einander hervorgehen, die Entwicklung ihres Gegenstandes sind, so konnte nur der aufgestellte Begriff des Wissens, das zumal bildet und abbildet und damit realiter und idealiter dasselbe ist, dieser Aufgabe genügen.

Die Verwirklichung dieses Begriffes der Philosophie durch das a priori Denken ergiebt das System des ethischen Idealismus. Durch den Begriff, daß das Wissen „das Sein der Freiheit", „das sich selbst setzende Ich", „ein freies und selbständiges" Bilden und Abbilden ist, wird dies System organisirt, indem es die Natur als die Bilderwelt, in der die Freiheit gebunden und daher selbst unbewußt ist, die Sittlichkeit aber betrachtet als die Welt der bewußten Freiheit, den „Begriff als Grund der Welt mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei". [1])

Nach dieser Bestimmung über die Begrenzung, den Inhalt und die Form der Philosophie als W.=L. kann in derselben konsequent kein Anthropologismus gegeben sein.

Hypothetischer Anthropologismus in der Wissenschaftslehre.

Dem Begriffe nach ist in der W.=L. kein Anthropologismus enthalten, weil dieselbe weder durch Anthropologie begründet ist, noch

1) a. a. O. B. III. S. 3.

durch dieselbe sich vollziehen muß. Indem die idealistische Philosophie von der Ueberzeugung ausgeht, daß das System der Philosophie als Wissenschaftslehre dargestellt werden könne, so enthält sie theils keine derartige begründende Untersuchung, wie der Kriticismus, und ist dadurch von ihm verschieden, theils kann sie dies System der Begriffe nicht auf dem Menschen oder den menschlichen Ichs aufbauen. Denn die W.-L. geht nicht vom menschlichen Ich, sondern von freiem selbständigen Wissen aus, das nicht der Mensch, sondern das den Menschen hat.[1]) Da dies Wissen ein allgemeines ist, das sich selbst trägt, das Ich ist als freies Thun, aus dem mit Nothwendigkeit sich der Begriff des Individuums ergeben soll, so kann es seinem Begriffe nach nicht der Mensch oder das menschliche Ich sein, und deßhalb nur unkonsequenter Weise damit verwechselt worden sein. Wenn dies sich ereignet hätte, so würde in dem principiellen Begriffe des Systemes ein Anthropologismus enthalten sein. Vermöge des Unterschiedes aber der W.-L. vom Kriticismus, ist dieser Anthropologismus alsdann subjektiver und objektiver Art, weil jenes Wissen die Identität des Objektiven mit dem Subjektiven ist, der Mensch darnach nicht nur das erkennende Subjekt, sondern auch das erkannte Objekt, in der Bestimmung der sittlichen Individualität, wäre.

Derselbe ethische Anthropologismus ergiebt sich, wenn die W.-L. sich durch Anthropologie vollzogen hat. Aber auch dieses liegt, dem Begriffe nach, nicht im ethischen Idealismus Fichte's, weil er die Philosophie von den besonderen Wissenschaften trennt und behauptet, daß die erscheinende Wirklichkeit durch diese, nicht aber durch die Philosophie erkannt werden müsse. Wenn die Philosophie das Wissen nicht nur in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, sondern zugleich in seiner empirischen Wirklichkeit umfaßt, so muß sie die erscheinende Wirklichkeit selbst konstruiren. Diese Konstruktion wird durch Anthropologie vollzogen, wo sie nothwendig ist. Denn dem Menschen ist der Mensch der Konstruktionspunkt der Welt.

Es kann daher, wenn der Wirklichkeit nach in dem ethischen

---

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 213.

Idealismus ein Anthropologismus gegeben wäre, dieser nur inkonsequenter Weise da sein. Wenn Fichte inkonsequent gewesen wäre, so würde der Anthropologismus in seinem Systeme historisch verwirklicht sein, wenn er aber nur zu der Meinung Veranlassung gegeben hat, so ist er eine Hypothese derer, die sich haben verführen lassen, und existirt daher nur in ihrer Meinung.

Ob nun und auf welche Weise diese verzeichneten Möglichkeiten wirklich geworden sind, kann nicht aus ihrem Begriffe, sondern muß aus ihrem historischen Zusammenhang erkannt werden. Denn die Wirklichkeit ist keine Inhaltsbestimmung des Begriffes und die erscheinende wird nur durch Wahrnehmungen erkannt.

Historisch soll von dem ethischen Idealismus ein Anthropologismus gelehrt worden sein. In der Geschichte ist daher dieser Anthropologismus enthalten, aber als eine Meinung, die von der W.-L. veranlaßt, nicht aber gesetzt worden ist. Daher ist diese Meinung eine Hypothese, die nicht aus dem ethischen Idealismus folgt, sondern nur durch eine Inkonsequenz im Sprachgebrauch desselben veranlaßt ist.

Die idealistische Sprache.

Es giebt keine Philosophie, die weniger mit dem Organismus der Sprache im Einklang sich befindet als die idealistische. Denn der Sprache liegt ein Realismus zu Grunde. Daher konnte die idealistische Philosophie, die sich mit der Evolutionslehre verband, mit der Sprache nicht fertig werden. Den Sprachgebrauch verkehrte und mißachtete sie, der Syntax gab sie neue Regeln, und konnte dennoch ihrer Sprache weder treu bleiben noch deren Gesetze befolgen. Daher erfindet die idealistische Philosophie in jedem ihrer Werke eine neue Sprache, sie erweitert oder entwickelt nicht die gegebene, sondern benutzt diese, um daraus ihre eigne zu erfinden. 1)

1) Proben seiner Sprachbildung hat der Idealismus nicht selten auch an Etymologien dargelegt. So leitet Schelling das Wort Ding von bedingt ab. Das Absolute kann kein Ding sein, denn das hieße, es sei bedingt. Wodurch wird ein Ding bedingt? oder ein Bedingtes Ding?



Jede Sprache hat einen Sprachgebrauch, d. h. den Bestandtheilen derselben, den Worten liegen bestimmte Vorstellungen zu Grunde, deren Grenzen das Wort nicht überschreitet; diese beziehen sich auf Gegenstände, die dadurch bezeichnet werden, und werden nach bestimmten Gesetzen mit einander verknüpft. Mit diesem Charakter der Sprache stimmt der Idealismus nicht überein, will er dennoch sich in der Sprache, der ein Realismus zu Grunde liegt, darstellen, so muß er entweder sich oder die Sprache verändern, jenes kann er nicht, ohne seine eigne Darstellung aufzugeben, und dieses gelingt ihm nicht, weßhalb er es bei dem Versuche, sich darzustellen, bewenden läßt.

Der neuere Idealismus geht durchgängig von der Vorstellung aus, daß wie die Begriffe durch das Denken, die Substanz durch die Thätigkeit oder das Werden an und für sich bestimmt werde. Daher kehrt er sich nicht an den herrschenden Sprachgebrauch und verfährt, als ob er ihn erst zu erfinden habe, hält aber aus demselben Grunde ebensowenig an dem seinigen fest und wie er denkend immer die Begriffe von Neuem bestimmt, verändert er seinen eignen Sprachgebrauch. 1)

Da die Sprache durch die Worte Gegenstände bezeichnet, so setzt sie voraus, daß die Gegenstände real und die Worte Bezeichnungen derselben sind. Anders der Idealismus. Wenn es ihm schon unangenehm ist, das Wort Zeichen, Bezeichnung zu hören, so denkt er sich das Verhältniß derselben zur bezeichneten Sache nach der Art, wie er den Gegenstand des Gedankens durch dessen Gedanken erklärt. Daher scheinen nach dem Idealismus die Gegenstände, wovon gesprochen wird, nicht nur selbst zu sprechen, sondern die Sprache zu sein.

Die Verbindung der Worte mit einander ist nicht nur dem Idealismus ungemein erleichtert dadurch, daß er jedes Wort ohne Regel mit einem andern verknüpfen kann, weil alles fließt und daher auch der Sprachgebrauch eines jeden Wortes in den eines andern übergeht

1) Man vergleiche in der Beziehung nur in der Hegel'schen Philosophie die Wörter: Denken, Ich, Subjekt, Reflexion, Gegenstand, Bewußtsein, Freiheit u. s. w., die nicht nur in jedem Buche, sondern fast an jeder Stelle anders gebraucht werden. Ebenso ist es bei Schelling und Fichte, der vielleicht ein Bewußtsein davon hatte und deßhalb so oft selbst mit den Schlagworten seines Systemes wechselte.

und deßhalb alle rücksichtslos mit einander verbunden werden, sondern auch, wenn er es nur vermöchte, lieber statt Verbindungen von Worten deren Verbindung allein als Zeitwort auszusprechen. Die Substantiva, vornämlich als Subjekte, muß nach ihm die Sprache in einer Zeit erfunden haben, wo sie noch auf dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes sich befand, der jeder Thätigkeit ein Ding, von dem die Thätigkeit ausgeht, zu Grunde legt. Denn nach ihm kann es nur Thätigkeit ohne Dinge und höchstens Produkte derselben als Dinge geben. Deßhalb ist ihm die formale Grammatik zuwider, sowohl weil sie keinen Plural der Verba kennt als weil sie verlangt, daß jedes Verbum ein Subjekt habe, von dem die Thätigkeit ausgesagt wird. Da der Idealismus die Substantiva nicht gebrauchen kann, so tritt das Verbum ohne Subjekt und nicht selten im Plural bei ihm auf. Diese Eigenheiten der idealistischen Sprache muß man in Betracht ziehen, wenn man nicht irre an ihm werden und seine Lehre nicht verkehren will. Mit dem Organismus der Sprache, wie er gegeben ist, oder nach seinen eignen Gesetzen ausgebildet werden kann, kommt man bei dem Idealismus nicht durch und ohne ihn kann man ihn gar nicht verstehen. Deßhalb muß man versuchen zu bestimmen, welches andere Leben der Idealismus diesem Organismus einpflanzt.

Wenn ein Idealismus von einem anderen beurtheilt wird, so wird nicht der Idealismus selbst, sondern nur seine Verwirklichung kritisirt. Da entsteht denn ein Wettkampf, ob Fichte, ob Schelling oder Hegel „den" Idealismus realisirt haben. Derartige Beurtheilungen zeigen nur, daß die Fichte'sche Philosophie noch nicht die Schelling'sche und diese noch nicht die Hegel'sche ist, und schließen daraus, daß sie deßhalb noch nicht „der absolute Idealismus" sind. Denn bei Fichte komme das Objekt noch nicht zu seinem Rechte, wie bei Hegel, bei Schelling aber das Denken nicht wie bei Hegel. Das Nicht-Ich bewirke es, daß Fichte nur noch den subjektiven, dasselbe aber als Objekt bringe es hervor, daß Schelling nur noch einen objektiven Idealismus gelehrt habe, d. h. aber, daß beide noch nicht Hegels Sprache hatten. Denn Fichte's Nicht-Ich und Hegels Nichts sind dieselben jedem Idealismus nothwendigen Hülfsbegriffe, die die Vorstellung

einer Außenwelt (d. h. nicht objektive Welt, wie der Idealismus es übersetzt) in dieser Ansicht vertreten. Die Verschiedenheit des Sprachgebrauches aber, der oft mehr bezeichnend bei dem einen als dem andern ist, hat den Idealismus selbst seine Identität zu verkennen oft verführt. Denn das Nicht-Ich, oder die Materie als blinder Geist, oder das Nichts ist derselbe Hülfsbegriff des Idealismus. Dieser hat die Aufgabe zu entwickeln, wie etwas Bestimmtes sei, wie die reine Thätigkeit etwas thue, oder das reine Bewußtsein etwas vorstelle oder wie dies sonst ausgedrückt wird. Da der Idealismus nun Alles aus dem einem Begriffe des Denkens, oder des Ichs, oder des Sein entwickeln will, so kann er die Hemmung der Thätigkeit, wodurch dieselbe bestimmt sein soll, nicht ableiten von einer ursachlichen Außenwelt, muß sie aber dennoch wenigstens als eine Fixion annehmen. Das Ich kann ebensowenig sich selbst hemmen als es gehemmt werden kann, es muß aber eine Hemmung stattfinden, um das bestimmte Bewußtsein, die bestimmte Materie, das bestimmte Sein zu erklären; diesen Begriff der nicht stattfindenden Hemmung bezeichnet der Idealismus durch das Nicht-Ich, blinden Geist, Nichts. Die reine Thätigkeit kann nicht gehemmt werden, denn es ist nichts außer ihr, was sie hemmen könnte, wie das reine Sein unbestimmt sein muß, weil außer ihm Nichts ist, das es bestimmt, ebensowenig kann sie aber sich selbst hemmen, weil eine Thätigkeit, die sich entwickeln soll, sich nicht selbst hemmen kann, d. h. eine sich selbst hemmende Entwicklung nichts ist. Statt der hemmenden Außenwelt denkt der Idealismus das Nicht-Ich oder das Nichts. Dieses reale Nichts, das wie das Sein Realität haben soll, ist der Gedanke, ohne den der Idealismus sich nicht vollziehen kann und der, um vollzogen zu werden, dem Idealismus den Widerspruch aufnöthigt, daß das wirklich ist, von dem er selbst sagt, daß es nichts ist.

Wie nun der Idealismus diese contradiktorische Erklärung von sich giebt und sich darin immer gleich bleibt, so wechselt er oft den Sprachgebrauch und nennt nicht nur sein Princip bald das Ich, bald das reine Wissen u. s. w., sondern auch sein „Nicht-Princip" bald das Nicht-Ich, das Nichts, den Gegenstand, die Materie, die Natur u. s. w.

Der ethische Anthropologismus der idealistischen Philosophie.

In diesem wechselnden Sprachgebrauch bleibt der Idealismus sich gleich. Durch diesen Wechsel ist aber die verbreitete Meinung hervorgerufen, daß das Ich, wie nach Fichte der Idealismus sein Princip nennt, das menschliche Ich sei. Wenn das der Fall wäre, so ist der ethische Idealismus durch eine Anthropologie begründet, und vollzieht sich durch eine solche, indem er die Welt als einen sittlichen Proceß im Menschen konstruirt. Dieser begründende und konstruirende Anthropologismus der Fichte'schen Philosophie liegt in seinem Sprachgebrauche, theils darin, daß Fichte in seinen Schriften ebensooft das Ich als individuelles Subjekt im Satze gebracht, als er es durch den Artikel als allgemeines Subjekt bezeichnet, theils, indem er ausdrücklich das Wort Mensch da gebraucht, wo seiner Philosophie nach freies Vernunftwesen, sittliches Individuum stehen muß. 1)

Der hypothetische Anthropologismus ist nach dem Wesen des Idealismus, aus dem er entsteht, ein ethischer, weil darnach der Mensch die reale, sittliche Welt sein muß. Diese Bestimmung ergiebt sich aber durch die Systematik des ethischen Idealismus, weßhalb es nothwendig ist, diese darzustellen.

Die theoretische Philosophie, die früher Metaphysik und später Naturphilosophie (als ein Theil des philosophischen Systemes) genannt wurde, behandelt nach Fichte die folgenden Stufen des Bewußtsein von der äußeren Wahrnehmung, von der inneren Wahrnehmung, und vom Denkvermögen bis zum praktischen Erkennen, dem Wollen. Dies theoretische Wissen wird im Allgemeinen als ein seiner selbst unbewußtes spontanes Leben beschrieben, das nach seinem Bilden sich abbildet, und dadurch allmählich sein Inneres, die Freiheit zum Bewußtsein bringt, denn Wissen ist vom Bilden durch dessen Bild frei sein. In der äußeren Wahrnehmung erscheine ich gebunden durch einen Gegenstand,

1) „Also allein das menschliche Geschlecht ist da,“ sagt Fichte in der populären Schrift, „Ueber das Wesen des Gelehrten“. S. 28.

durch das Bewußtsein davon, d. h. durch die innere Wahrnehmung macht das Ich sich frei davon, indem es die äußeren Vorstellungen, als im Innern enthalten, gewahrt, durch das Denken aber, das die Einheit der Mannigfaltigkeit setzt, befreiet das Ich sich von der Gebundenheit in der Mannigfaltigkeit des innern Sinnes, indem das Denken den Grund zur Mannigfaltigkeit hinzudenkt. Das Denken aber ist ein allgemeines Leben, das sich in eine Vielheit von Ichen sondern und somit selbst das Nicht-Ich setzen muß, um zum Bewußtsein zu kommen. Nicht die Individuen, (die vielen Iche), sondern das allgemeine Leben, das reine Denken wird sich seiner in der individuellen Form bewußt. 1) Dieses Denken bringt also Individuen als Formen hervor, indem es sich seiner selbst bewußt wird. Die Individuen sind endliche Formen des unendlichen lebendigen Denkens, das, weil es mit Nothwendigkeit, d. h. ohne Bewußtsein seines Grundes bildet und abbildet, selbst nur Phänomen ist. Dies allgemeine Leben oder Denken ist ebensowenig absolut, wie die Erscheinungsformen desselben, die vielen von ihm hervorgebrachten Individuen. Durch die Erkenntniß 2) aber, daß das Leben nicht um seiner selbst willen ist, oder durch das Bewußtsein vom Grunde dieses Leben, d. h. durch die Freiheit erlangt dasselbe Realität.

Wenn „das Eine allgemeine Leben, oder die Natur" oder das theoretische Wissen eine durch blinde Nothwendigkeit regierte Erscheinungswelt ist, das eine Vielheit von Individuen bildet, um seine Bestimmung, ein Bild von sich zu erreichen, so erlangt diese Welt durch das Bewußtsein von sich, durch die Erkenntniß seines Grundes eine andere Bestimmung. Es ist alsdann nicht mehr ein Bilden, dessen Produkt ein Bewußtsein ist, sondern ein Bilden, dessen Grund der Begriff „mit dem Bewußtsein, daß er es sei", ist. 3) Jenes theoretische

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 143.

2) Bestimmung des Menschen, S. 181 u. f. „Das Leben ist freilich aus sich, von sich, durch sich, der Form nach, d. i. in seiner Thätigkeit." Allein da „das Leben nicht um sein selbst willen da ist, so ist es auch nicht durch sich selbst da, d. h. es hat nicht in sich den Grund seines Daseins, sondern es hat ihn in einem anderen, eben in jenem Endzwecke". Thatsachen des Bewußtseins, S. 169, 130.

3) Nachgelassene Werke, B. III. Sittenlehre, S. 3.

Wissen vollzieht sich unbewußt und ohne Zweck, dieses nur mit Bewußtsein und durch einen Endzweck. Daher ist das Leben (die Natur) nicht absolut und nicht um seiner selbst, sondern um dieses Endzwecks willen. Der absolute Grund des Lebens ist daher nicht das Leben selbst oder die Nothwendigkeit, sondern der Endzweck oder die Freiheit, weßhalb es nur Mittel und Erscheinung der Freiheit sein kann. Durch das Bewußtsein vom freien Willen wird die Erkenntniß von der phänomenenhaften Natur und der alleinigen Realität der sittlichen Welt vermittelt. Die realitätslose Metaphysik sucht sich durch eine idealistische Ethik zu ergänzen.

„Das Eine und allgemeine Leben ist in seinem Annehmen individueller Form durchaus bestimmt durch den Endzweck", „mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Natur geschlossen und zu Ende". Der Endzweck giebt dem Leben und den vielen Individuen, in denen er sich darstellt, Realität. Der Endzweck wird, wie vom Leben im Allgemeinen, so von den Individuen im Besondern verwirklicht, die daher ein jedes einen sittlichen Beruf, Bestimmung hat. „Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll und nur Er kann". Wenn die vom Leben (dem reinen Denken) producirten Individuen nur formaliter existiren, so sind diese sittlichen Individuen real. Jedes derselben unterscheidet sich vom Allgemeinen und von jedem anderen Individuum eigenthümlich, denn ein jedes hat eine sittliche Bestimmung. Wie die Zahl der sittlichen Individuen unendlich ist, so giebt es mehrere sittliche Welten, weil der Endzweck unendlich und unbeschränkt ist, der nicht durch eine bestimmte Anzahl realisirt werden kann. „In der sittlichen Ordnung sind Weltalter durch Weltalter bedingt". [1]) „Doch ist in dieser unendlichen Folge von Welten nur Ein Leben und Ein dasselbe bestimmender Endzweck". [2])

Wenn nun der sittliche Proceß von Fichte als ein Kampf des Sittengesetzes mit der Natur geschildert wird, indem der Naturtrieb von dem Handeln besiegt werden soll und in welchem Kampfe die Freiheit

1) Thatsachen des Bewußtseins, S. 169—179, 185.
2) a. a. O. S. 197.

sich bewährt, so bringt auch hier der Idealismus wieder durch, indem dieser sittliche Proceß abermals als ein Erkenntnißproceß dargestellt wird, indem die Freiheit zum Bewußtsein kommt. [1]) Gegen die bedeutungslose Natur kämpft das Sittengesetz, um die Freiheit erscheinen zu lassen. Dieser Ethicismus wird durch einen Idealismus dargestellt, der das sittliche Leben zu einem Erkenntnißproceß der Freiheit macht. Die Wirklichkeit und die Verwirklichung der Freiheit ist die Erkenntniß „Sichtbarmachung" derselben. [2])

Es muß hier hervorgehoben werden, daß nach Fichte die Sittlichkeit sowohl in der Gemeinschaft, als in den Individuen sich darstellt. Die Sittlichkeit der Individuen, daß jedes seinen Beruf realisirt, kann nicht allgemein erkannt werden, sondern muß dem Gewissen eines jeden überlassen bleiben. Die sittliche Gemeinschaft aber ist der Vernunftstaat, der in der Erziehung des Menschengeschlechts zur Sittlichkeit seine Bestimmung in der Geschichte realisirt. [3]) Durch diesen Vernunftstaat, in der die Sittlichkeit der Einzelnen zumal mit der des Ganzen sich darstellt, wird die Geschichte konstruirt, die den Kampf des Glaubens mit der freien Einsicht (der alten Völker mit den christlichen) zur Erscheinung bringt. Dies freie Wissen soll die Wirklichkeit des Reiches Gottes auf Erden sein, dessen reines Sein daher im freien Wissen sich offenbart. [4])

Der Anthropologismus, der in diesem ethischen Idealismus verwirklicht sein soll, muß erklären, daß der Mensch das freie Wissen sei, wornach die Philosophie durch den Menschen begründet und der Mensch der Konstruktionspunkt der Welt ist.

Obgleich der ethische Idealismus durch seinen Sprachgebrauch Veranlaßung zu diesem Anthropologismus giebt, so ist derselbe doch keine Vergötterung des Menschen, sondern eine Verallgemeinerung des Menschen zum sittlichen Weltwesen, oder dem freien Wissen. Wenn der

---

1) Vergl. Hartenstein, Herbart's kleine philosophische Schriften, B. II. S. 29.

2) Fichte, a. a. O. S. 187.

3) Staatslehre, S. 33 u. f. 72 u. f.

4) Vergl. für diese Darstellung vornämlich die Thatsachen des Bewußtseins und die W.-L. v. J. 1812, nachgelassene Werke, B. II. S. 317.

Mensch dies freie Wissen ist, so ist er die einzige Realität im Universum und dessen Gravitationspunkt. Die ganze Welt ist alsdann nur eine Erscheinung der menschlichen Realität, die die Natur erscheinen und die Geschichte verwirklichen läßt. Die gegebene Darstellung der Fichte'schen Philosophie müßte daher eine Entwicklung sein, in der die Natur als die Betrachtungsweise des Menschen von seiner gebundenen Freiheit, die Geschichte als seine Ansicht von der Freiheit selbst erschiene. Dieser Ansicht wäre ein subjektiver Idealismus, der den Menschen für die ethische Realität erklärte.

Ein solcher Anthropologismus ist aber weder dem Begriffe nach in der Fichte'schen Philosophie gegeben, noch ist er eine Konsequenz seiner Verwirklichung, wie dies in dem späteren Idealismus der Fall ist. Dieser Anthropologismus ist von der W.-L. dadurch vermieden, daß sie die besonderen Wissenschaften und deren Gegenstände nicht in das Bereich der Philosophie hineinzieht, sondern ihre Verschiedenheit von der Philosophie und die Unendlichkeit der Welt anerkennt. Denn wenn die Philosophie die W.-L. von dem schlechthin aprioristischen Wissen ist, so handelt sie ihrem Begriffe nach nicht von dem Menschen und der ihm bekannten Welt, sondern von dieser als einer allgemein und nothwendigen. Daher kann die Folgerung aus der Fichte'schen Philosophie nicht gezogen werden, daß der Mensch das freie Wissen oder die sittliche Welt ist. Der Mensch kann daher, wie das geschehen ist, von Fichte nur als ein Wesen betrachtet werden, in dem thatsächlich, nicht aber aprioristisch, sich das freie Wesen wiederfindet. Es ist daher nur Hypothese, daß die Fichte'sche Philosophie einen Anthropologismus enthält. Das Wahre an der Hypothese liegt in der Veranlassung, die Fichte durch seinen Sprachgebrauch gegeben hat.

Der Anthropologismus des physischen Idealismus.
Schelling.

Durch Schelling hat die deutsche Philosophie das Vertrauen erlangt, daß das Absolute zu erkennen sei. Wenn es die Aufgabe der

Geschichte ist, zu bestimmen, was die historischen Subjekte gethan haben und den Zusammenhang dieser Thaten darzulegen, so muß sie zeigen, wie der physische Idealismus mit dem ethischen zusammenhängt. Liegt aber, wie dies oft vorgestellt wird, die Naturphilosophie in der Fichte'schen, „mit andern Worten, ist an sich das Schelling'sche System in der W.=L. enthalten", wie die Bestandtheile eines Begriffs in dem Begriffe, so hat Schelling nichts gethan, als eine schon gegebene Konsequenz auszusprechen. Wer aber nur die gegebene Konsequenz eines Systemes ausspricht, ist wohl ein Anhänger dieses Systemes, hat aber selber kein System aufgestellt, das von der Geschichte als eine That für sich betrachtet werden müßte.

Die Entwicklung der Welt verläuft anders als die der Begriffe und die Vorstellungen der Menschen. Das Schelling'sche System ist nur als Idealismus, nicht aber als Naturphilosophie in der Wissenschaftslehre an sich enthalten. Die Entwicklung des Fichte'schen Systemes ist nicht das Schelling'sche, wie gemeint wird, wenn Fichte's spätere Entwicklung für eine Schelling'sche ausgegeben wird. Durch ihre Anlage sowohl, wie durch die Bestimmung des Organs der Philosophie unterscheiden sich beide, ihr Zusammenhang liegt im Idealismus.

Begriff der Naturphilosophie.

Als Ergänzung der Fichte'schen Philosophie, oder, wie Schelling selber sagte, der Philosophie, tritt die Naturphilosophie auf. Sollte aber alle vorhergehende Philosophie durch diese ergänzt werden, so konnte an jener nur der Mangel von dieser, sie selber aber nicht als darin enthalten dargelegt werden. Nicht so sehr die besondere Behandlung der Naturphilosophie als vielmehr, daß die Naturphilosophie überhaupt die Grundwissenschaft der Philosophie wurde, war die neue That Schellings. Die Naturerkenntniß sollte die Grundlage für die Erkenntniß überhaupt bilden, wie die Natur der absolute Grund von Allem sein sollte. Den Begriff der Natur und ihre Erkenntniß zum Grunde der Philosophie zu machen, muß vornämlich einem ethi=

schen Idealismus gegenüber, dem die Natur nur Phänomen und Mittel der Sittlichkeit war, als eine wesentliche Ergänzung und Reform der Philosophie erscheinen.

Durch diese Basirung der Philosophie veränderte sich das Objekt, die Begrenzung und das Organ derselben. Die Natur ist nicht, wie das Sittliche, eine Wirklichkeit, die sein soll, sondern die ist. Da diese Wirklichkeit begründendes Objekt der Philosophie wurde, so war sie die Wissenschaft von dem Wirklichen. Das Wirkliche, oder das absolute Sein, denn was nicht ist, kann nicht gewußt werden, ist der Gegenstand der Philosophie. Daher ereignete es sich, daß nicht nur Gott unmittelbar, sondern ebenso die erscheinende Wirklichkeit Objekt der Philosophie wurde, denn das Wirkliche = Natur erkennt sie. Deßhalb giebt es nur eine Wissenschaft, wie nur ein Objekt derselben.

Schon der Idealismus muß nach einem Erkenntnißmittel greifen, das jenseits des Erkennens liegt. Indem er physischer Idealismus wird, wird das Organ der Philosophie die Anschauung und zwar eine intellektuelle des Absoluten. Die Natur wird nur durch Anschauung erkannt. Dieser Anschauung ist das Wirkliche Gegenstand, das Wirkliche ist aber das Absolute, das daher unmittelbar Gegenstand der intellektuellen Anschauung wird. Die Einheit selbst, das Band der Existenz in dem Dinge, d. h. die Wirklichkeit wird angeschauet und dadurch verstanden.

Indem die absolute Wirklichkeit durch Anschauen erkannt wird, wird die Erkenntniß nicht nur ein Erkennen des Absoluten, sondern das Absolute erkennt sich darin selbst, denn die Erkenntniß des Absoluten muß selbst die absolute sein. Es muß daher „einen Punkt geben, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind". [1]) Wie in allem Wissen das Subjekt, in allem Gewußten das Objekt eins ist, so ist im Absoluten beides geeint. Alles ist dem Sein und Wissen nach Eins, das Absolute. Daher ist das Ansich dem Erkennen nicht verborgen, sondern grade das Ansich wird erkannt. Solche Veränderung erfuhr der Begriff der Philosophie durch den der

1) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I. St. I. S. 33 flg.

Natur, die Wahrheit in allem Wirklichen an sich zu erkennen, das ist die Philosophie.

Das wahrhaft Große und Tiefe in der Schelling'schen Philosophie liegt in dieser Anerkennung der Bestimmung des Erkennens. Die Identitäts-Philosophie entwickelt überhaupt den Begriff des Wissens absolut. Darin liegt, daß sie die Dinge erkennt, wie sie wirklich sind. Schelling überwältigt die Wahrheit, er durchbricht die Hülle und alle systematische Form, und schauet so das Absolute an, wie es wirklich ist. Die Wahrheit in der erscheinenden Welt und des Erkennens mit dem Absoluten zu vereinen bestrebt, vertrauet er dem wahren Begriffe des Erkennens und hat die feste Ueberzeugung, daß dem Erkennen die Wahrheit Gegenstand ist.

Schelling will in der Philosophie von dem reinen Objektiven ausgehen, indem er vom Bewußtsein abstrahirt. Dies reine Objekt, „die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, das sie vorstellt". [1]) Dieser Begriff des reinen Objektiven enthält den realistischen Keim der Schelling'schen Philosophie. Nicht vom Bewußtsein und dem Ich auszugehen, sondern dies zu begründen, „aus dem reinen Subjekt-Objekt (Natur) das Subjekt-Objekt des Bewußtseins entstehen zu lassen" [2]), war die Aufgabe der Naturphilosophie. Hierin erkennt Fichte mit Schelling den Unterschied ihrer Systeme. [3]) Indem Schelling dies Objekt zum Gegenstand der Wissenschaft machte, führte er in den Idealismus einen Begriff ein, der entweder den Idealismus oder sich selbst aufhebt. Die allgemeine Grundlage aber der Schelling'schen Philosophie bleibt der Idealismus, deßhalb bemerkte er, „die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, das sie vorstellt" und „das Objektive sei" ein zugleich Ideelles und Reelles. Wie Fichte den Idealismus durch den Begriff des Seins durchbrach, so basirte Schelling denselben auf dem Begriffe der Natur. Dieser realistische Punkt, oder diese Tendenz zum Realismus

1) System des transcendentalen Idealismus, S. 3. Zeitschrift für spekulative Physik, S. 116 u. f.
2) a. a. O. 120.
3) Nachgelassene Werke, B. III. S. 368.

ist dem Idealismus unvermeidlich, denn an sich ist das Erkennen realistisch.

Der Idealismus und die Evolutionstheorie bildeten aber, wie in dem Ethicismus Fichte's, so in der Naturphilosophie, die positiven Begriffe, wodurch die Wahrheit bestimmt wurde. Deßhalb bleibt die Philosophie eine Geschichte des Bewußtseins, in der die Entwicklung der Begriffe die Geschichte ihrer Gegenstände ist. Der, so scheint es, vom Bewußtsein unabhängige Gegenstand, die Natur wird daher in dem physischen Idealismus positiv als ein Proceß, und dieser als ein Erkennen vorgestellt.

Durch die Naturphilosophie wird zweierlei erreicht, theils begründet sie die Philosophie überhaupt, giebt die Begriffe an die Hand, wodurch das Absolute [1]) gedacht werden kann, und begründet das Subjekt des Bewußtseins (die praktische, oder Geistes-Philosophie), theils soll sie die Natur selbst begreifen. Beide Aufgaben löst sie, indem sie die Natur als das reine Subjekt-Objekt und dieses als einen Erkenntnißproceß vorstellt. Indem sie die Natur als einen Proceß denkt, indem die Materie allmählich sich Objekt wird, der in seiner höchsten Spitze sich selbst durchdringt, zeigt sie, daß die Natur in ihrem Grunde selbst geistiger Art ist und deßhalb den Geist, das Subjekt-Objekt des Bewußtseins producirt. [2]) Daher denkt sie die Natur zumal als Grund von Allem und als das ursprüngliche Subjekt-Objekt.

Der Anfang, die Mitte und das Ende des Naturproceß enthalten das Subjekt-Objekt in verschiedener Potenz. Der Anfang und die Grundlage des Processes ist die Materie, das „primum Existens"; das Ende ist das Subjekt-Objekt des Bewußtseins, der Geist; die Mitte ist die Verwandlung der Materie in den Geist. Da die Materie an sich Geist, der blinde Geist, die erstarrte Intelligenz ist, so besteht ihr Proceß darin, sich von ihrer Beschränkung, ihrer Blindheit zu befreien. Auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung ist diese noch gehemmt, daher ist sie, obgleich sie an sich wie ein Geist wirkt, doch

1) Wesen der menschlichen Freiheit, S. 429 u. f.
2) System des transcendentalen Idealismus, S. 5.

blind und bewußtlos. Von diesen Hemmungen und Beschränkungen befreit sie sich, und wird sich allmählich Objekt, verwirklicht den in ihr enthaltenen Geist. In den sog. unorganischen Kräften wirkt die Materie als ein blinder Geist, die Denkgesetze sind in ihr wirksam, aber noch sich selbst verborgen.

In der organischen Welt beginnt der Erwachungsproceß, sie fängt an, sich selbst Objekt zu werden und ihre vorhergehende Thätigkeit zu durchdringen, sodaß in der höchsten Organisation sie sich vollkommen durchsichtig wird, sie sich ganz Objekt und damit Subjekt-Objekt des Bewußtseins wird. Indem die Natur diesen Geist erzeugt, beweiset sie dadurch, daß in ihr Geist und Materie an sich dasselbe sind. [1])

Der Anthropologismus der Naturphilosophie.

Die naturphilosophische Entwicklung ist eine Konstruktion des Universums, weil die Philosophie, wie sie Wissenschaft des Göttlichen ist, die erscheinende Wirklichkeit konstruiren muß. Diese Konstruktion des Universums kann sich nur durch die Anthropologie vollziehen, denn der Mensch ist dem Menschen der bekannte Mittelpunkt des Universums. Weil aber diese Konstruktion spekulativ sein soll, so wird der Mensch schlechthin der Konstruktionspunkt der Welt und die Anthropologie zum Anthropologismus, im Menschen kommt die Natur zum Bewußtsein und erkennt sich, im Menschen ist die Welt begründet.

Die Naturphilosophie enthält diesen Anthropologismus in sich, weil sie die erscheinende Wirklichkeit konstruiren muß. Daher hat sich aus der Naturphilosophie Steffens Anthropologie [2]) gebildet, die als den Schlußpunkt einer unendlichen Vergangenheit der Natur, als den Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, als den Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft, d. h. den Menschen als das Wesen betrachtet, in dem die Welt begründet ist. Auf dieselbe Weise konnte Oken sagen [3]), „der Mensch ist die Spitze, die Krone der Naturentwicklung

1) Erster Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie, S. 46, 170.
2) Anthropologie, S. 16.
3) Naturphilosophie, zweite Aufl. S. 1.

und muß Alles umfassen, was vor ihm dagewesen, wie die Frucht alle früheren Theile der Pflanze in sich begreift. Der Mensch muß die gesammte Welt im Kleinen darstellen", „der universale Geist ist der Mensch". Die Naturphilosophie wurde daher Anthropologie. Denn „sie hat die ersten Entwicklungsmomente der Welt vom Nichts an darzustellen, wie die Elemente und die Weltkörper entstanden, wie sie sich zu höheren und mannigfaltigen Gestalten ausgebildet, sich in Mineralien geschieden, endlich organisch geworden und im Menschen zur Vernunft gekommen sind". Diese Sätze enthalten den zu entwickelnden Anthropologismus.

Die Naturphilosophie wurde Anthropologie, weil sie das erscheinende Universum konstruirt. Diese Anthropologie wird die Begründungswissenschaft der Philosophie, denn sie beweiset die Identität von Subjekt und Objekt, oder von dem reinen Subjekt-Objekt und dem Subjekt-Objekt des Bewußtseins; sie wird die Wissenschaft, wodurch das Universum konstruirt wird, denn der Mensch ist der Begriff, der Mikrokosmus, aus dem das Universum erkannt wird und durch den es vollendet und begründet ist. Der Mensch soll die Einheit des Universums sein, um dessen Willen das Universum ist.

Da die Naturphilosophie auf diese Weise die Anthropologie zur spekulativen Wissenschaft erhebt, die die Philosophie begründet und die Konstruktion des Universums vollzieht, so muß sie in beiderlei Rücksicht hier betrachtet werden.

Die Anthropologie als begründende Wissenschaft des Erkennens.

Wenn die Wahrheit des Erkennens dargethan werden soll, so muß zweierlei bewiesen werden, theils daß die Vorstellungen, Gedanken wahr sind, d. h. daß sie ihrem Objekte entsprechen, der Gegenstand durch sie vorgestellt werde. Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung müssen sich entsprechen. Die Vorstellung hat keine Wahrheit, wenn sie Nichts vorstellt, und der Gegenstand ist nicht wahr, wenn er nicht vorgestellt werden kann. Anderseits aber ist die Vorstellung

ein Produkt des vorstellenden Subjekts und muß mit diesem in Identität sein; diese Identität heißt die Gewißheit. Die Gegenständlichkeit und Gewißheit der Vorstellung ist die Wahrheit der Erkenntniß. Diese entspricht ihrem Begriffe, wenn sie den Gegenstand erkennt und dieser Erkenntniß gewiß ist.

Nach der Naturphilosophie ist das Erkennen des Menschen wahr, weil im Menschen die Natur zu ihrem Bewußtsein kommt. Der Mensch ist das Selbstbewußtsein der Natur, denn er ist sowohl das Produkt als das Ende der Naturentwicklung. Wie fern er Produkt der ganzen Natur ist, muß in ihm dasselbe sein, was in der Natur ist, denn was in der Ursache ist, muß in der Wirkung enthalten sein. Der Mensch ist daher als Produkt der ganzen Natur die Natur selbst. Dies Produkt ist aber zugleich das Ende der Naturentwicklung, daher soll sich im Menschen die Natur reflektiren und zum Bewußtsein kommen. Das Subjekt-Objekt des Bewußtseins ist nicht nur als Produkt der ganzen Natur, was sie an sich ist, Subjekt-Objekt, sondern, weil es das Ende ist, zugleich Bewußtsein, denn als Endzweck der Natur ist der Mensch die auf sich zurückkehrende Thätigkeit, d. i. Bewußtsein der Natur.

Das Subjekt ist dasselbe, was das Reale, oder das Objekt ist. Daher vermag das Subjekt das Objekt zu erkennen. Das Reale aber, die Natur ist an sich selbst Gedanke, in ihr wirkt der Gedanke bewußtlos. In dies reale, objektive Denken bringt der subjektive Gedanke ein, weil er Produkt der ganzen Natur ist. Das Leben, die Krystallisation, das Licht u. s. w. erkennt der Mensch, weil in ihm dieselbe Kraft wirkt, wie in jenem. Im Universum ist diese Kraft aber gesondert, im Menschen geeint. Die Thätigkeit, das unbewußte Denken, das die Erde, die Krystalle, den Organismus erschafft, dieselbe hat den Menschen hervorgebracht. Es ist aber als das letzte Produkt dieses Wirkens, Alles in Allem. Durch seine Realität vermag der Mensch daher die Realität zu durchdringen, denn diese ist wie jene reines Subjekt-Objekt.

Der reale Mensch aber reflektirt seine Realität und bringt daher, indem er diese zum Bewußtsein bringt, alle Realität zum Bewußtsein.

Wie in der ganzen Natur das Streben sichtbar ist, sich vorzustellen, so wird dieses realisirt im Menschen, der als Schlußpunkt einer unendlichen Vergangenheit der Natur deren reines Subjekt-Objekt zum Bewußtsein bringt. Indem der Mensch daher das Endprodukt, Endzweck der Natur ist, gelingt es in ihm der Natur sich selbst vorzustellen. Daher hat das Erkennen die Gewißheit, daß ihm die Objektivität entspricht. Das Auge sieht die Farbe, weil es selbst ihr Produkt ist, denn das Licht zeugt das Auge, es sieht aber die Farbe, weil es als Schlußpunkt des Lichtproceß in der Natur diesem reflektirt.[1]) Daher ist es derselbe Lichtproceß, der im Weltall durch den Gegensatz zwischen Planet und Sonne entsteht und die Farben hervorbringt, der im Auge sich selbst erscheint. Die Gedanken, die der subjektive Geist denkt, sind reale Gedanken, denn sie sind deren bewußte Wiederholung. Das Gesetz der Identität wirkt im Magnetismus wie im Menschen und kommt in ihm zum Bewußtsein. Der Mensch erkennt daher durch seine Realität das Universum, und hat die Gewißheit von der Wahrheit seiner Vorstellungen, Gedanken und Begriffe.

Diese naturphilosophische Erkenntnißtheorie, die auf einem Anthropologismus beruht, hat zu ihrem allgemeinen Gesetz den Gedanken, daß das, was im Realen ist, im Bewußtsein ist, was in der Ausdehnung ist, im Denken ist, die Wirklichkeit dasselbe, was der Begriff ist. Dieser allgemeine Gedanke, der die moderne Erkenntnißtheorie erzeugt hat, wurde von einem Anthropologismus basirt, der entstand, weil die Philosophie als Wissenschaft vom Wirklichen dasselbe konstruirte. In den Begriffen fand sie keine Wahrheit, denn diese sind abstrakt, in der Konstruktion des Wirklichen aber glaubte sie den realen Beweis geliefert zu haben, daß das Erkennen wahr sei.

Diese Erkenntnißtheorie ist eine Erklärung im Zirkel. Die Gegenständlichkeit des Erkennens wird davon abgeleitet, daß die subjektiven Gedanken in der Natur real sind, daß aber dies der Fall ist, wird daraus gewonnen, daß die subjektiven Gedanken das Bewußtsein

---

1) Oken, das Universum als Fortsetzung des Sinnensystemes. Naturphilosophie, S. 373.

der realen sind. Das Erkennen und sein Gegenstand, die Natur und deren Bewußtsein werden durch einander erklärt, ohne daß die Wahrheit des Erkennens begriffen wird. Denn diese liegt hier nur darin, daß die Natur objektiver Gedanke und der Gedanke die bewußte Natur genannt wird. Der Gedanke ist der Gedanke, ob er Magnetismus oder Gesetz der Identität ist. Wie aber der Gedanke einen Gegenstand denke, wird so wenig erklärt, als wie der Gedanke des Gegenstandes gewiß wird.

Wenn Jemand sagt, wir können das Seiende, wie es ist, erkennen, weil das Seiende denkbar ist und es ist der Gegenstand des Erkennens, weil es das Seiende ist, das Erkennen aber habe die Gewißheit davon, daß es dem Gegenstande entspreche durch sich, weil es Erkennen sei, so hat diese identische Erklärung vor jener Erklärung des modernen Idealismus nicht nur das voraus, daß sie einfacher ist, sondern auch, daß sie wenigstens den richtigen Begriff des Erkennens festhält, daß es immer ein Seiendes erkennen heiße, wie schon Plato sagt. Dieser Idealismus verwandelt aber das Sein in einen Gedanken, wie er es nennt, die Natur in ein reines Subjekt-Objekt, d. h. in ein unbewußtes Denken und meint nun, wenn der bewußte Gedanke jenen, der in der Natur wirkt, denkt, er in der That das Seiende denke. Die Wahrheit des Gedanken dadurch zu gewinnen, daß man das Seiende in einen unbewußten Gedanken verwandelt, und davon abzuleiten, daß, wenn der Gedanke sich nach der Natur richte, er sich in der That nur nach sich selbst richte, weil sie selbst Gedanke seien; dann aber umgekehrt, die Wahrheit der Natur zu beweisen durch den subjektiven Gedanken, d. h. in der That nichts anders als annehmen, weil ich denke, denke ich die Wahrheit, mein Denken ist an und für sich wahr und würde damit des überflüssigen Beweises entledigt sein, daß das Erkennen wahr sei, weil es das Endprodukt der Natur ist, und diese die wahre Welt des Erkennens ist, weil das Erkennen dies wiederum bezeugt.

Sieht man auch davon ab, daß die Naturphilosophie, die anthropologistisch die Philosophie begründete, weder bewiesen hat noch, wie es aus der Natur der Sache folgt, beweisen kann, daß der Mensch alle Reali-

tät der Natur in sich vereine, deren höchstes Produkt sei, und daß diese Realität sich reflektire, und selbst wenn man von der hieraus gewonnenen Zirkelerklärung, daß der Gedanke wahr sei, weil er den Naturgedanken denkt, und dieser wahr, weil er von jenem gedacht wird, die Farbe gesehen wird, weil sie selbst sieht, und die Farbe eine Eigenschaft der Dinge ist, weil sie gesehen wird [1]), so hebt sie nicht nur den wahren Begriff des Erkennens auf, weil sie ihn verwischt, sondern macht auch den Gedanken des Seienden unmöglich, weil sie ihn entfernt, und giebt sich den Schein bewiesen zu haben, was erklärt werden soll, indem sie von Annahmen ausgeht, mit deren Nachweis sich zu beschäftigen alle Philosophie bemüht ist. „Nur in zweierlei Welten", sagt die Naturphilosophie, sonst ist Gedanke und Sein dasselbe, das Sein ist nur der Gedanke in der Außenwelt und der Gedanke nur das Sein in der Innenwelt. Wenn das aber der Fall ist und wir davon absehen, daß der Gedanke Gedanke und das Seiende Seiendes ist, d. h. wenn wir das zu lösende Problem vor dessen Lösung aufheben, so muß das Sein Gedanke werden, denn es ist an sich selbst Gedanke, und dieses das Sein denken, denn es ist an sich selbst Sein. Es ist daher viel einfacher, mit Spinoza zu sagen, was dasselbe enthält, was in der Ausdehnung ist, das ist im Denken und umgekehrt, wobei wenigstens noch keine unmittelbare Verwechslung stattfindet. Die Identität von Sein und Denken aber, die die Neuern im Augen haben, ist keine Identität, sondern eine willkürliche Verwechslung beider mit einander. Daß die Farbe in ein Sehen, die Natur in ein Denken, die Außenwelt in die Innenwelt, und umgekehrt das Sehen in die Farbe u. s. w. sich verwandelt, diese Annahmen können nicht durch Begriffe bewiesen werden, sondern nur durch verkehrte Interpretation der Erscheinung, die Konstruktion der Welt genannt wurde, zu einer Gewohnheit des Denkens werden. Die Materie durch das Leben mit dem Geist zu verbinden und zu meinen, daß von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation im Menschen derselbe Erkenntnißproceß der Natur sich

1) „Leuchten und Sehen sind eins, nur in zweierlei Welten." Oken, Naturphilosophie a. a. O.

verlaufe, indem die Natur sich Objekt werde, ist die verkehrte Annahme des absoluten Idealismus, wodurch er sich wahrscheinlich gemacht hat.

Daß dem Wesen nach Geist und Körper dasselbe sind, und daß es eine Identität von Subjekt und Objekt giebt, sind die allgemeinen Behauptungen, die die Identitätsphilosophie in das Bewußtsein, das sie vergessen hatte, zurückrief. Diese Behauptungen bilden allgemeine Grundlagen einer Erkenntnißtheorie, die aber weder durch den analytischen Satz von der Identität des Denkens mit dem Sein dargelegt werden kann, noch vielweniger gewonnen wird durch die Verwechslung der identificirten Glieder und durch jene Zirkelerklärung. Die Identitätsphilosophie ist aber eine restaurirte Philosophie, die die Kritik der reinen Vernunft und die synthetischen Urtheile a priori in den Wind schlug, jene Sätze erneuerte und sie mit diesem Anthropologismus verband.

Der Anthropologismus jedoch, zu dem sie sich entwickelte, weil sie mit allgemeinen Begriffen sich zu beschäftigen durch eine nominalistische Ansicht von denselben abgelenkt wurde und deßhalb in das Bereich der Philosophie die besonderen Wissenschaften und deren Gegenstände zog, bewirkte es, daß sie sich selbst für begründet hielt. Denn sie konnte meinen, etwas allgemein nothwendiges erkannt zu haben, indem sie die bekannte Natur durch den Menschen konstruirte. Durch diese Konstruktion, d. h. durch die endlose Wiederholung des allgemeinen Satzes von der analytischen Identität des Seins mit dem Denken in der Erfahrung schien dieses bestätigt und bewiesen zu sein. Daher galt die Philosophie durch diesen Anthropologismus für begründet.

Die Anthropologie als konstruirende Wissenschaft, der objektive Anthropologismus der Naturphilosophie.

Klaus Krebs und Giordano Bruno lehrten, daß im Universum das Centrum überall und die Circumferenz nirgends sei, die Naturphilosophie macht den Menschen zum Centrum und den Makrokosmus zur Circumferenz des Universums. Jene Naturphilosophen des 15. Jahrh. lebten in einer Zeit, in der die Erkenntniß, die die neueren Natur-

wissenschaften groß gemacht hat, zu entstehen anfing. Unsere Naturphilosophie aber hat eine große Sehnsucht nach dem Mittelalter, das, wie das Alterthum, den Menschen zum Mittelpunkt der Welt machte.

Wenn man das Centrum der Welt gefunden hätte, würde man eine totale Einsicht in dieselbe erlangen. Wie aber die Kreisbewegung der Planeten um die Sonne eine Ellipse geworden ist, und die Sonne den Mittelpunkt hat verlassen müssen, so ist das Centrum der Welt überhaupt dadurch, daß sie eine Erscheinungswelt ist, verrückt. An sich ist das Centrum überall und die Circumferenz nirgends, weil die Welt an sich nicht im Raume ist, das Centrum für uns ist daher nie das Centrum an sich, denn es giebt keins. Wenn aber das Erkennen ein Centrum für es zu einem an sich seienden macht, so beginnt dasselbe eine Konstruktion der Welt, die eine für uns gültige Konstruktion zu einer an sich gültigen macht. Wird jedoch in dieser Konstruktion ein Weltwesen, der Mensch, zum Mittelpunkt der Welt gemacht, so ist diese Konstruktion nicht nur eine subjektive, sondern zugleich eine objektive Amphibolie. Eine solche hat der physische Idealismus bewerkstelligt.

Durch die intellektuelle Anschauung des Absoluten, durch die analytische Identität von Sein und Selbstbejahung veranlaßt, die erscheinende Welt für die Welt zu halten, unternimmt die Naturphilosophie deren Konstruktion. Der Gedanke des Mikro-Makrokosmus ist das Gesetz dieser Konstruktion. Der Mikrokosmus ist der Mensch, indem die Natur, das Universum zur Einheit zusammengegangen ist, dieses ist der Makrokosmus. Es giebt daher drei Gedanken, die der Konstruktion zu Grunde liegen. Der Begriff der Welt, die Vielheit der Erscheinungen und die Identität des Begriffes und der Wirklichkeit, d. i. der Mikrokosmus. Der Makrokosmus existirt als solcher nur in der Vielheit seiner Erscheinungen, diese Vielheit ist der Makrokosmus, dessen Einheit hinter den Erscheinungen verborgen bleibt. Die erscheinende Einheit desselben ist der Mikrokosmus — das Konkret-Allgemeine — in dem daher die Welt und die Vielheit ihrer Erscheinungen selbst eins sind. Der Mikrokosmus wird daher in der That das Centrum der Welt, denn er ist ihre wirkliche Einheit.

Die Konstruktion besteht in dem Nachweis, daß der Makrokosmus und Mikrokosmus dasselbe sind, d. h. daß der Mikrokosmus die verwirklichte Einheit des Makrokosmus, dieser aber der in seine Bestandtheile zerlegte Mikrokosmus ist. Im Makrokosmus sind die Bestandtheile des Mikrokosmus zerlegt und selbständig geworden, jedem Glied des Makrokosmus entspricht ein Glied des Mikrokosmus, in diesem aber ist vereint, was in jedem gesondert ist. Diese Konstruktion beruht daher auf einem Parallelismus und einer endlosen Wiederholung desselben. Der Makrokosmus ist aber nicht nur eine Vielheit, in der jeder Theil eine Exemplifikation eines Bestandtheils des Mikrokosmus, sondern er ist zugleich das Werden des Mikrokosmus, daher ist jeder Bestandtheil des Makrokosmus eine Entwicklungsstufe des Mikrokosmus, deren jede folgende die vorhergehende mit einem neuen Bestandtheile verbindet.

Der Mikrokosmus der Natur ist der Mensch, in Wahrheit der exemplificirte Begriff dieses Mikrokosmus. Diese Lehre ist ein objektiver Anthropologismus, weil, indem die Anthropologie den Charakter unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekömmt, konstruirende Wissenschaft des Universums wird, der Mensch darnach das Wesen ist, das die Welt begründet und hervorbringt, wie es der realisirte Endzweck der Natur sein soll. Denn der Mensch soll der Mikrokosmus sein, in dem das reale Universum geeint ist und um dessen Willen dies Universum existirt und wird. Denn das ist der Endzweck der Natur, den Menschen hervorzubringen, indem die Natur zur Vernunft kommt. Daher ist die Natur nichts anderes als das Werden des Menschen und der Mensch der realisirte Endzweck desselben, der Mikrokosmus, um den die Natur gravitirt.

Es ist daher konsequent, wenn der absolute Idealismus den Sternenhimmel für eine Phantasie des Weltgeistes, die Erde für den Mittelpunkt des Sonnensystems, den Menschen für das alleinige vernünftige Wesen der Welt erklärt. Denn durch die Konstruktion wird sie gezwungen, das uns bekannte vernünftige Wesen, den Menschen, für das an und für sich erkannte vernünftige Wesen des Uni-

versums auszugeben, dessen Grund und Endzweck es ist. Diese Philosophie kehrt daher zur antiken und mittelalterlichen Weltanschauung zurück, von denen jene die Welt verendlichte, die Erde zum Mittelpunkt der Welt und zum Sitz der Götter machte, die dem Schicksal der verendlichten Welt selbst unterliegen; diese aber die Natur zu einem bloßen Mittel für den einzigen Endzweck derselben, die Seligkeit des Menschen, in dem allein die Gottheit sich offenbart haben soll, machte. Diese ethische Anschauungsweise des Mittelalters und jene metaphysische der antiken Welt sind gleichfalls auf einem Anthropologismus erbauet. Beide verkleinern die Welt und machen die Vernunft auf Erden zum Centrum der Welt, weßhalb sie um die Erde kreisen sollte. Der absolute Idealismus hat aber beide Betrachtungsweisen in sich vereint.

Weil der Mensch der Mikrokosmus sein soll, wird er der Grund und die alleinige Wahrheit des Makrokosmus, der nur Phänomen und Mittel von jenem ist. Der Makrokosmus ist an und für sich nicht, sondern die Welt ist ein abstrakter Begriff, dem für sich kein Sein zukommt, sie kann daher nicht den Menschen begründen. Wiefern die Welt aber ist, ist sie das Werden des Mikrokosmus, existirt daher nur in der werdenden Vielheit. Der Makrokosmus wiefern er existirt, ist nur Planet, Pflanze, Sonne, Thier u. s. w. Diese sind aber theils die gesonderte Vielheit des Mikrokosmus, theils dessen Werden, in der die Einheit nicht wirklich ist. Der existirende Makrokosmus ist daher ebensowenig der Grund des Mikrokosmus, denn er, als werdende Einheit und gesonderte Vielheit des Mikrokosmus, ist nur in diesem, der Mikrokosmus ist daher der wahre Grund und Endzweck der ganzen Welt. Die Welt enthält nur einen Mikrokosmus, den Menschen, neben dem alle Bestandtheile der Welt und sie selbst nur Phänomen und Mittel sind, denn es kann nur eine Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit, nur eine erscheinende Einheit des Universums, woraus derselbe konstruirt wird, geben. Die Substanz der Welt ist daher dieselbe, der Mensch, Adam Kadmon, insofern sie nicht ist, d. h. die Welt in abstracto, insofern sie werdende Vielheit, der existirende Makrokosmus ist, der nur „die theilweise

Geburt des Menschen ist", und insofern sie wirklich, d. h. Mikrokosmus ist. Der Mensch ist daher εν και παν des realen Universums. Daher hat der Mensch die Welt hervorgebracht, wie er ihr Endzweck ist.

Dieser Anthropologismus, wie er aus einer Verwechslung der erfahrenden Erkenntniß mit der philosophischen, der für uns bekannten Welt mit der an und für sich erkannten entspringt, und eine nothwendige Folge dieser Lehren ist, birgt in sich denselben Zirkel, der in der Erkenntnißtheorie ist, und steht im Widerspruch mit den neueren Naturwissenschaften.

Die Konstruktion des Universums beruht auf dem Parallelismus des Makrokosmus mit dem Mikrokosmus und auf dem Entwicklungsgesetze desselben. In der großen Welt ist Alles vernünftig, zweckvoll und gesetzmäßig geordnet und entwickelt sich, weil der Makrokosmus der Mikrokosmus, d. h. Endzweck der Entwicklung, Centrum des Universums ist. Es giebt in dem Makrokosmus eine bestimmte Anzahl von Bestandtheilen, Pflanzen, Thiere, Planeten u. s. w., weil der Mikrokosmus eben solche Glieder enthält. Jene entwickeln sich in einer bestimmten Reihenfolge, weil die Ordnung der Bestandtheile des Mikrokosmus das Gesetz der Entwicklung ist. Wie demnach das Wesen, die Ordnung und Entwicklung des Makrokosmus durch den Mikrokosmus gegeben ist, so ist umgekehrt der Mikrokosmus was er ist, weil der Makrokosmus ist was er ist. Weil der Makrokosmus eine bestimmte Gliederung in sich enthält, so muß dieselbe im Mikrokosmus sein. Weil im Makrokosmus Licht, Ton, Flüchtiges, Flüssiges und Festes enthalten ist, muß der Mikrokosmus fünf Sinne haben, und weil dieser fünf Sinne hat, giebt es fünf entsprechende Qualitäten im Makrokosmus. Dieser Zirkel ist untrennbar von einer Konstruktion, die die uns bekannte Welt zur an und für sich bekannten macht.

Die Metaphysik, Naturwissenschaften und der Anthropologismus.

Der Gedanke des Mikro-Makrokosmus ist eine nothwendige Grundlage für die Erkenntniß der Welt, was die Naturphilosophen

des 15. Jahrhunderts schon einsahen. An und für sich aber giebt es weder eine Nothwendigkeit, die die Annahme eines Mikrokosmus und daß dieser der Mensch sei, verursacht, noch enthält jener Gedanke an und für sich nothwendig jenen Zirkel im Beweise in sich. Dieses ist nur hervorgebracht dadurch, daß der Gedanke des Mikro-Makrokosmus benutzt wird, um die erscheinende Wirklichkeit als die an sich seiende zu konstruiren. Einer solchen Konstruktion ergiebt sich die Annahme, daß die große Welt in ihrer Allgemeinheit nicht, sondern nur in der erscheinenden Vielheit sei und daß es nur einen Mikrokosmus gebe. Wenn aber die Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit keine nothwendige Folge der philosophischen Erkenntniß, sondern bedingt ist durch eine Uebertreibung derselben, so muß nach dem reinen Begriffe der philosophischen Erkenntniß behauptet werden, sowohl daß die Welt in ihrer Allgemeinheit existirt, als auch daß es nothwendig mehrere Mikrokosmen giebt, deren allgemeiner Grund die Welt selbst ist. Diese Anschauungsweise wird durch die neueren Naturwissenschaften bestätigt, welche die metaphysische Erkenntniß bedingt, die schon die genannten Naturphilosophen des 15. Jahrhunderts hatten, daß in der Welt an sich das Centrum überall und die Circumferenz nirgends, daß aber in der erscheinenden Welt die Erde nicht Mittelpunkt des Universums sein könne.

Mit dieser zugleich metaphysisch und physisch begründeten Ansicht steht die Naturphilosophie des absoluten Idealismus in Widerspruch. Ihre Weltanschauung ist eine antike und katholische, ihr Anthropologismus daher derselben Art. Dieser Widerspruch soll hier von Seiten der Metaphysik und Physik betrachtet werden.

Die Mechanik und Astronomie bilden wenigstens die historischen Grundlagen der neueren Naturwissenschaften, die durch jene beiden erst entstanden sind. Es war vornämlich zweierlei, was sie erringen mußten und wodurch sie sich selbst begründeten, theils die Fähigkeit, die Materie in abstracto zu betrachten, theils die Anerkennung und Erkenntniß einer physischen Gesetzmäßigkeit, deren Nothwendigkeit allbeherrschend ist. Die Abstraktion, die Materie von ihrer besonderen Qualität und Erscheinung zu trennen und sie so zum Gegenstand des

Nachdenkens zu machen, war schlechthin nothwendig, um die Naturerfahrung zu einer Wissenschaft zu machen. Dadurch wurde es nicht nur bedingt, daß man zufällige Bestimmungen der natürlichen Dinge von ihnen trennte und einsah, daß sie nicht nur Mittel für außer ihnen liegende Zwecke sind, sondern daß man ihre ihnen innewohnende Gesetzmäßigkeit erkannte. Das individualisirende Alterthum und das ethisirende Mittelalter war nicht im Stande gewesen, diese Abstraktion zu vollziehen, und der Erste, der daher erkannte, daß die individuelle und Zweckbestimmung der natürlichen Dinge von ihnen getrennt werden konnte und die Materie dennoch Gegenstand einer Erkenntniß-Welt wurde, trat damit außerhalb des Kreises antiker und mittelalterlicher Anschauungsweise und wurde der Gründer einer neuen Weltanschauung. Diese neue Weltanschauung machte den vergötterten Sternenhimmel zu einem Sonnensystem, die Astrologie zur Astronomie, die Teleologie zur Physik und Organik, die Alchemie zur Chemie. Es giebt in der Geschichte keine Revolution, die mit dieser des Geistes verglichen werden könnte. Diese Revolution bildet in der geistigen Welt eine neue Schöpfungsperiode, an der alle Wissenschaften, Künste und Lebensarten Theil genommen haben.

Gleichzeitig und theilweise früher als in den Naturwissenschaften begann der spekulative Geist in der Metaphysik dieselbe Revolution. Nicolaus Cusanus, der 1464 starb, erkannte aus spekulativen Gründen die Achsendrehung der Erde, und daß sie nicht Mittelpunkt der Welt sein könne.[1]) In diesen Philosophen des 15. Jahrh. begann die Reform der Metaphysik. Die Befreiung der philosophischen Erkenntniß von einer lästigen Individualisirung und Ethisirung und die Anerkenntniß der Natur als eine durch innere Gesetzmäßigkeit geregelte Welt bildeten den Ausgangspunkt dieser Reformation.

1) „Terra igitur, quae centrum esse nequit, motu omni carere non potest, nam eam moveri taliter etiam necesse est, quod per infinitum minus moveri posset." — „Ex his quidem manifestum est, terram moveri." O. Nicolai de Cusa Cardinalis, utriusque Juris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri opera. Basileae. De docta ignorantia. p. 38.

Die Bekanntschaft mit der Philosophie des Cusanus verdanke ich H. Ritter, dessen Vorträge über christliche Philosophie ich im Wintersemester 1836—37 hörte.

Nehmen wir hierzu die in Folge von dieser Umwälzung veranlaßten Reformen in der Chemie und organischen Naturlehre, sowie die in der Metaphysik durch Kant erregte dynamische und organische Betrachtungsweise der Natur, so möchte hiermit leicht der ganze Inhalt der neueren Zeit ausgesprochen sein. Durch die neuere Chemie, die organische Naturlehre und durch Kants Metaphysik wurden die mechanischen Naturwissenschaften und die mathematisirende Metaphysik erzeugt. Die wesentliche Bestimmung dieser Wissenschaften blieb aber reine Wissenschaftlichkeit, d. h. die Betrachtung der Gegenstände nach ihrer Natur, und die Entfernung jenes unwissenschaftlichen Strebens der Ethisirung und Individualisirung.

Man kann nun sagen, daß es mit der Zeit darauf angekommen sei, die Wahrheit, die in jenen beiden Bestrebungen der antiken und mittelalterlichen Welt enthalten ist, zur Erkenntniß zu bringen. Schon durch Kant geschah dies, durch die in der Kritik der Urtheilskraft aufgestellte organische und durch die in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft niedergelegte ethische Betrachtungsweise der Welt. Allein der neuere Idealismus und vornämlich die Naturphilosophie hat es sich angelegen sein lassen, die Individualisirung und Ethisirung auf alle Gebiete der Erkenntniß zu übertragen. Dies Bestreben gewann ihr Zutrauen und Enthusiasmus, die Erkenntniß von ihrer Verwirklichung dieses Unternehmens wird ihren Ruhm nicht schmälern, ihr Verfahren aber dem Untergange weihen.

Jene Aufgabe wollte der neuere Idealismus lösen, nach ihr bestimmte er den Begriff der Philosophie und deren Erkenntnißart. Die Philosophie müßte Wissenschaft des Wirklichen sein, die Erkenntnißart Konstruktion des Wirklichen aus seinem Begriffe, wenn der Zweck in allem Dasein und dessen individuelle Bestimmung erkannt werden sollte. In der konstruirenden Erkenntniß, sei diese nun mehr anschauend oder denkend, werden jene beiden Bestrebungen der antiken und mittelalterlichen Welt wieder anerkannt. Nicht die abstrakten Begriffe, sondern deren Wirklichkeit soll erkannt werden. Daher geht die Konstruktion auf die Erkenntniß des Individuellen. Statt

Begriffe in ihrer Abstraktion zu erkennen, erkennt sie ihre Exemplifikationen. Daher mußte dies Erkennen sich mit der Wahrnehmung, Anschauung, Erfahrungen verbinden, es selbst gab vor, weil apriorisches und aposteriorisches Erkennen dasselbe sei, in der That aber, weil nur das erfahrende Erkennen die Exemplifikationen der Begriffe erfaßt.

Die Konstruktion des Wirklichen aus seinem Begriffe war das Mittel, wodurch diese Philosophie die Ethisirung aller Gebiete gewann. Der Begriff, aus dem konstruirt wird, ist der Endzweck der erscheinenden Wirklichkeit, deren Konstruktionspunkt er bildet. In dieser Wissenschaftlichkeit liegt also beides, das Individualisiren und Ethisiren. Die Elemente der Begriffe, die gesondert erscheinen und ihn hervorbringen, sind selbst wirklich und daher individuell, mit der Anschauung oder Wahrnehmung zu erfassen, der Begriff ist der wirkliche Endzweck, der Mikrokosmus seines Makrokosmus. Hieraus entsprang also der Versuch die Welt durch den Menschen zu konstruiren. Der Mensch ist Endzweck, Mikrokosmus, und damit Centrum der Welt, Alles in der Welt ist daher durch diesen Endzweck bestimmt wie in der mittelalterlichen Anschauungsweise; die Glieder des Makrokosmus aber, die die Entwicklung des Mikrokosmus enthalten, sind wie der Endzweck selbst Begriffsverwirklichungen, daher keine transcendenten Begriffe, oder jenseitige Ideen, sondern individuelle Begriffe oder Anschauungen. Der Endzweck und seine Verwirklichung, der Mikro- und Makrokosmus sind zumal Begriffe und Wirklichkeit, Zweck und Individuen.

Wenn durch diese Begriffsbestimmung der Philosophie und ihres Organons die Wahrheit antiker und mittelalterlicher Anschauungsweise auch, wie es scheint, erkannt wird, so fragt es sich doch, ob eine solche Philosophie sich nicht mit der Anschauungsweise der neuern Naturwissenschaft und der darauf basirten Metaphysik in einem Widerspruch befindet, der ihre ganze Weltansicht unmöglich macht. Nicht nur von Seiten dieser Naturwissenschaften muß Widerspruch erhoben werden gegen diese Philosophie, weil sie weder mit der centralen Erde noch dem centralen Menschen übereinstimmten, und ebenso von Seiten

der Logik, die jene Zirkelbeweise nicht gelten läßt, wie von der Erfahrung und ihren Wissenschaften, die die Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit nicht anerkennen können, der Philosophie selbst, die der Meinung ist, sie habe es nicht mit der Erkenntniß der Exemplifikationen der Begriffe, sondern mit diesen selbst zu thun. Die reine philosophische Erkenntniß weiß wohl von Welten und Individuen, sie kennt aber den Menschen nicht, die Erfahrungswissenschaften kennen den Menschen, wollen aber weder ihn noch irgend etwas Wirkliches aus seinem Begriffe konstruiren, die neueren Naturwissenschaften aber kennen wohl in der erscheinenden Welt Centra der Bewegung, wissen aber nichts von dem centralen Menschen, noch weniger, daß er ein Centrum an sich sei, das Konstruktionspunkt der Welt ist. Nur unsere Zeit, die die Individualität und den Endzweck anerkannt wissen will, steht mit dieser Philosophie im Bunde, deren Konstruktion sie aber bald als ein unzweckmäßiges Mittel, jenes zu erwirken, erkennen wird.

Die Philosophie und die Naturwissenschaften müssen opponiren gegen eine Ansicht, deren wissenschaftliche Form sowenig als ihr Gehalt gebilligt werden kann. Der Anthropologismus der idealistischen Philosophie ist eine gedoppelte Verendlichung und Vermenschlichung der Welt, indem er den Menschen zum Endzweck der Welt macht und indem er erklärt, daß dieser Endzweck im Mikrokosmus, dem Menschen, wirklich sei. Nicht wie in der mittelalterlichen Anschauungsweise bildet die jenseitige Seligkeit des Menschen den Endzweck der Welt, sondern dieser Endzweck ist nach antiker Betrachtungsweise zugleich ein immanenter und wirklicher. Daher kommt es, daß das Universum und die Erde mit Allem, was sie enthält, ihre tiefste Bedeutung erst erhalten sollen durch den Menschen, indem er nicht nur zur Vernunft kommen, sondern für den es allein hervorgebracht sein soll.

Dieser Anthropologismus hebt die Metaphysik auf, wie sie ihn nicht bestehen läßt. Seit dem 15. Jahrh. hat die Philosophie sich zu einer freien Wissenschaft allmählich ausgebildet. Von der theologisirenden Richtung des Mittelalters, von der antiken Philosophie, von der Erfahrung und der Mathematik hat sie sich befreiet, Kant machte durch die Kritik der reinen Vernunft die Metaphysik völlig frei, wenn er sie

auch selbst nicht weiter ausbildete. Es sind aber hier zwei Punkte zu erwähnen, die das Wesen der Metaphysik anlangen, und für unsern Zweck betrachtet werden müssen. Dies ist theils die freie Wissenschaftlichkeit, theils die Begriffsbestimmung der Welt. Eine Metaphysik ist unmöglich, wenn die Begriffe der Vernunft nicht an und für sich betrachtet werden können. Die Metaphysik muß eine gänzlich apriorische Wissenschaft sein, deren Bestimmungen daher schlechthin allgemein und nothwendig sind. Dies ist aber nicht möglich, wenn die Vernunftbegriffe nicht an und für sich, sondern nur in ihren Erscheinungen, Exemplifikationen betrachtet werden können. Dadurch wird entweder der Charakter der Metaphysik eine schlechthin allgemeine und nothwendige Wissenschaft zu sein aufgehoben, indem sie die Begriffe nur in ihren Exemplifikationen betrachtend eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit erreicht, die durch diese besonderen Exemplifikationen bedingt ist, und deßhalb eine empiristische Wissenschaft wird; oder es wird die erscheinende Wirklichkeit zur an und für sich seienden Wirklichkeit verkehrt, indem die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf die erscheinende Welt übertragen wird, die daher theils nur soweit reicht als das Auge und die Erfahrung der Menschen und daher körperlich und zeitlich begrenzt wird, theils aber in dieser Begrenzung verewigt wird. Da Beides unmöglich ist, so muß die Metaphysik an ihrer reinen Wissenschaftlichkeit festhalten und entweder anerkennen, daß sie diese nicht realisiren könne, und sich alsdann als Wissenschaft aufgeben, oder wenn sie einer andern Ueberzeugung lebt, die ihr gegenständliche Welt nach dem Charakter ihrer Wissenschaftlichkeit bestimmen. Aus diesem aber ergiebt sich ohne Weiteres, daß die erscheinende Welt nicht die Welt und diese an und für sich unendlich ist. Diese Ansicht bildet aber die Grundlage der Metaphysik überhaupt. Die Welt ist nicht nur für die Vorstellung der Menschen, sondern an sich unendlich, schon wiefern sie überhaupt nur Gegenstand der Metaphysik ist. Nur durch diese Bestimmung der Metaphysik ist sie selbst möglich und kann sie die Naturwissenschaften begründen.

So lange festgehalten wird, daß die Metaphysik die Vernunft-

begriffe nur in ihren Exemplifikationen betrachte, die erscheinende Welt die Welt sei, ist weder eine Astronomie noch eine Physik möglich. Der Beweis, den Klaus Krebs [1]) für die Achsenumdrehung der Erde und daß sie nicht Centrum der Welt sei, führte, beruht schon auf dem Begriffe der Unendlichkeit der Welten, tritt daher in Opposition mit dem antiken und mittelalterlichen Anthropologismus. Denn nur in einer Welt, die an sich unendlich, d. h. deren Centrum überall und Circumferenz nirgends ist, kann es eine Achsendrehung und Bewegung der Weltkörper um einander geben, da nur in ihr Bewegung sein kann, sie selbst nicht in Bewegung sein kann. Dieselbe Ansicht liegt dem Kopernikanischen Weltsystem und den mechanischen Naturwissenschaften zu Grunde. [2]) Es entsteht, erst nachdem von der Materie alle individuellen und Zweckbestimmungen entfernt werden und sie so in abstracto erkannt wird, die Möglichkeit „einer Naturlehre als Wissenschaft im strengeren Sinne, und eines inhaltreichen Systems apriorisch nothwendiger Naturgesetze". [3]) Dieses System wird aber durch die Konstruktion des Thatsächlichen aus seinem Begriffe unmöglich gemacht, weil sie die nothwendigen Naturgesetze durch ihre Exemplifikationen zu zufälligen macht. Metaphysik und Physik können daher nicht mit einer wissenschaftlichen Ansicht koincidiren, die die erscheinende Wirklichkeit konstruirt und sich zu einem Anthropologismus entwickelt, der die Wissenschaft und die Welt verkehrt.

Es kann aber ein Streit entstehen, ob die Ansicht der neuern Zeit, ihre Metaphysik und Physik, oder ob die antike und mittelalterliche Betrachtungsweise der Welt und des Menschen die wahre sei. Diese Betrachtungsweise ist durch die Naturphilosophie erneuert, sie wird dieselbe daher einer Ansicht gegenüber vertheidigen müssen, die von

1) Non habet igitur mundus circumferentiam, nam si centrum haberet et circumferentiam, et sic intra se haberet suum initium et finem et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus et extra mundum esset aliud et locus quae omnia veritate carent." „Neque etiam ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra." Nicolaus de Cusa l. l.

2) Karl Snell hat in der Schrift, „Newton und die mechanischen Naturwissenschaften", diesen Zusammenhang der Naturwissenschaften mit der antiken und mittelalterlichen Weltanschauung dargelegt.

3) a. a. O. S. 14.

allen Kräften nur die eine, diese Vertheidigung nicht für sich hat. Allein schon die Geschichte zeigt, daß diese Vertheidigung nicht gelingen kann, denn die antike und mittelalterliche Weltanschauung ist von der neueren Physik und Metaphysik schon besiegt worden. Diese zu erneuern, kann nicht im Widerspruch mit der Metaphysik und den Naturwissenschaften gelingen. Daher ist es nothwendig diese Wissenschaften in ihrer Erkenntnißart und den Erklärungen ihrer Gegenstände anzuerkennen, wenn damit die Wahrheit der ethisirenden und individualisirenden Betrachtungsweise verknüpft werden soll.

Es war ein richtiges Bestreben der Naturphilosophie, den Zweck und die Individualität zur Anerkennung zu bringen, sie erzeugte durch diese Begriffe eine vereinseitigte mechanische und mathematische Betrachtungsweise, die es unternommen hatte, das Lebendige durch Formeln und äußere Ursachen zu erklären. Die Naturphilosophie bediente sich des richtigen Gedankens, des Mikro-Makrokosmus, um die Ethisirung und Individualisirung zu erlangen, ihre Wissenschaftlichkeit aber verführte sie, von diesem Gedanken eine Anwendung zu machen, die nichts anderes als den antiken und mittelalterlichen Anthropologismus zu ihrem Gefolge hat. Dieser ist ein Produkt einer verkehrten Begriffsbestimmung der Erkenntniß, jenes Bestreben aber ist ein wahres, das aber eine andere Realisation verlangt.

Wenn der entwickelte Anthropologismus eine Folge der Naturphilosophie ist, so muß hier doch erwähnt werden, daß in Schellings „erstem Entwurfe eines Systemes der Naturphilosophie“ [1]) derselbe vermieden wird durch die Annahme einer allgemeinen organisirenden Natur, die Grund der organischen und anorganischen ist. Später hat jedoch Schelling [2]), wie Oken, Hegel, Steffens u. a., die individuelle Organisation, deren höchste adäquate Verwirklichung der Mensch nothwendig sein sollte, zum Centrum der Welt gemacht. Es lag aber in der Schelling'schen Philosophie und, wie es scheint, in Schelling selbst noch jetzt ein Streben nach einem Höheren als die verschiedenen Darstel-

1) S. VIII, 67.

2) Zeitschrift für spekulative Physik, 1. B. 1. H. S. 112. Jahrbücher der Medicin, 1. B. 1. H. S. 66.

lungen seiner Philosophie erreicht haben. Dies ideale Streben erzwingt ihm noch jetzt Anerkennung. Es ist in Schelling eine tiefe Natur, die ihm zu erkennen giebt, daß die Wahrheit hinter den verschiedenen Darstellungen seines Systemes liegt, die ihn über diese hinausführt und ihn die Wahrheit überall suchen lehrt. Ob es ihm gelingen wird für die Ideen seiner Jugend eine angemessenere Verwirklichung zu finden, weiß ich nicht, daß aber diese Ideen seinen Namen ewig verherrlichen, dafür bürgen sie selbst.

Der Anthropologismus des logischen Idealismus.

Hegel.

Hegel stimmt darin mit Fichte überein, daß er, wie dieser, eine reine Wissenschaftlichkeit erstrebt und dadurch die Philosophie zu realisiren überzeugt ist. Durch das subjektive Kennzeichen der Wahrheit ist der Idealismus überhaupt charakterisirt. Die Gewißheit ist das Element, durch deren Verwirklichung er die Wissenschaft erreichen will, das wissenschaftliche System daher der Punkt, um den sich bei ihm Alles dreht.

Es ist jedoch möglich, daß das individuelle System mehr oder weniger seinem Wesen entspricht. Obwohl die Schelling'sche Philosophie idealistisch ist, so hat Schelling dennoch bei weitem weniger als Hegel und Fichte das specifische Merkmal der idealistischen Philosophie vor Augen. Das objektive Kennzeichen der Wahrheit, die Gegenständlichkeit interessirt ihn mehr als das „wissenschaftliche System".

Wenn es gewiß ist und es wird wohl so sein, daß beide Merkmale der Wahrheit, die Gewißheit und Gegenständlichkeit der Vorstellung mit einander übereinstimmen, so muß die Wissenschaft durch die Ausbildung zum Systeme erreicht werden können. Da die Gewißheit die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem denkenden Subjekt ist, und diese erreicht wird, wenn die Vorstellung mit dem Gegenstande

übereinstimmt, denn die durch eine leere Vorstellung bewirkte Ueberzeugung ist nur eine scheinbare, so muß durch die Ausbildung der Gewißheit, die in der wissenschaftlichen Form liegt, zumal die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objekten gewonnen werden. Wird aber diese durch jene nicht erreicht, so muß das wissenschaftliche System selbst unvollkommen und mangelhaft sein, wie umgekehrt, wenn die Gegenständlichkeit der Vorstellung nicht zugleich deren wissenschaftliche Form hervorbringt, die objektive Uebereinstimmung inadäquat ist.

Begriff der Philosophie.

Begrenzung der Philosophie.

Die wissenschaftliche Form wird nach zwei Seiten hin bestimmt, deren Uebereinstimmung gefordert wird. Eine Wissenschaft muß theils in sich ein gegliedertes Ganzes sein, theils im Unterschiede von anderen Wissenschaften oder ihr nebengeordneten anderen Gestaltungen des Bewußtseins bestimmt sein. Wird die Philosophie als eine Wissenschaft neben anderen bestimmt, so muß sie von diesen sich unterscheiden und in sich gesondert sein, weil sie ein wissenschaftliches System, d. i. ein Ganzes von Einheit und Vielheit ist. Wenn die Philosophie aber die Wissenschaft schlechthin ist, alsdann muß sie sowohl die Architektonik aller Wissenschaften in sich enthalten, als sie von anderen Gebieten des Geistes unterschieden sein muß.

Nach der Begriffsbestimmung des logischen Idealismus ist die Philosophie die Wissenschaft schlechthin, denn es giebt außerhalb der Philosophie besondere Wissenschaften nur der Meinung nach. Die besonderen Wissenschaften, so lange sie nicht von der Philosophie dialektisch bearbeitet und damit in ihren Kreis aufgenommen sind, enthalten nur Thatsachen, Meinungen, Hypothesen. Wissenschaften werden sie nur, indem die Philosophie die Gegenstände der besonderen Wissenschaften, die erscheinende Wirklichkeit dialektisch konstruirt. Die Philosophie kann daher nicht im Unterschiede von anderen Wissenschaften bestimmt sein, weil es keine giebt, ihre unterscheidende Bestimmung

liegt daher, zumal mit der der Wissenschaft überhaupt, in dem Unterschied von anderen Gestaltungen des Bewußtseins, der Religion, der Kunst u. s. w.

Mit der Religion soll die Philosophie oder die Wissenschaft ihre Gegenstände gemeinschaftlich haben. „Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande und zwar in dem höchsten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist".[1]) Der Gehalt von Beiden ist derselbe, nur die Form ist eine andere. Die Religion spricht das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott aus in der Vorstellung, bildlich, zeitlich, früher als die Philosophie dasselbe in der Form des Begriffes als ein Ewiges darlegt. In der Religion erscheint derselbe Inhalt, der von der Philosophie durch den Begriff producirt wird, als ein gegebener und bildlich vorgestellter. Diese denkende Vermittlung und deren Form, der Begriff soll die Philosophie von der Religion, der die Wahrheit, welche allein Gott ist, in der Vorstellung gegeben sei, unterscheiden. Ohne diese Vermittlung und deren Form, den Begriff, wäre die Wahrheit nicht das Wahre, das „nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" ist, nicht „die lebendige Substanz", welche „in Wahrheit Subjekt" ist. Durch dies „eigne Thun des Selbsts" erlangt die Wahrheit ihre höchste Bestimmung, indem sie begreifendes Wissen wird. „Die Wahrheit ist nicht nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit nach ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Element des Daseins, oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist, in diesem Elemente des Bewußtsein erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft."

1) Hegels Werke, Encyklopädie, §. 1. §. 572. Phänomenologie 594. 602 u. f.

Gegenstand der Philosophie.

Durch diese Erklärung der Wissenschaft ist zugleich ihr Gegenstand, das Absolute, erklärt. Denn die Erklärung von der Wissenschaft ist die des Absoluten selbst. Die wesentlichen Bestimmungen der Wissenschaft, daß sie denkende Vermittlung, und der sich selbst wissende Begriff sei, ist die der Wahrheit, daß sie „die Gestalt des Selbsts erhalte". Durch das Subjekt wird die von der Religion vorgestellte Wahrheit Wissen. Das Wissen ist aber erst die Bestimmung der Wahrheit oder Gottes, die ihr selbst entspricht, ohne es ist sie nur Substanz, die ohne denkende Vermittlung ist. Daß die Substanz aber Subjekt sei, ist die Wahrheit. Die Substanz ist der todte, leblose Gott, ohne „die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Für sich*". Gott ist daher nicht nur an sich Geist, sondern „ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist". Gott, der Gegenstand der Wissenschaft ist daher in der That ebensosehr ihr Subjekt als ihr Objekt.

Das Absolute wird daher in drei Bestimmungen gedacht oder denkt sich in diesen, als Substanz, als Werden und Wissen oder Begriff. Das Werden ist ebensosehr als die Substanz, denn die Substanz ist das, was sie ist, nur „insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist". Diese Bewegung aber ist die, die das Erkennen ist. Gott ist daher ewig bei sich, wie er sich offenbart und darin selbst erkennt. Das Werden und Wissen ist daher absolut wie die Substanz. Wenn es daher in der Encyklopädie §. 553 heißt, „der subjektive und objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder Existenz ausbildet", daß der Begriff des Geistes seine *Realität* im Geiste hat, und §. 555. „das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß"; sowie in der Religionsphilosophie [1]) „der Begriff producirt die Wahrheit

1) B. II. S. 285.

— das ist die subjektive Freiheit — aber anerkennt diesen Inhalt als an und für sich seiendes Wahres", so ist jener Weg, dieses subjektive Bewußtsein und der die Wahrheit producirende Begriff nicht weniger die wesentliche Bestimmung Gottes als daß er das an und für sich seiende Wahre ist. Die beiden Bestimmungen des Werdens und Wissen als Prädikate des Absoluten sind daher mit demselben ebenso verknüpft wie die, daß es die unendliche Substanz sei.

Daß Gott die unendliche Substanz sei, nicht diese Behauptung charakterisirt den neueren Idealismus, sondern daß er wird und der sich wissende Begriff als Resultat seines Werdens ist. Dem Inhalte nach unterscheidet sich diese Begriffsbestimmung der Wahrheit oder das Wissen von der Schelling'schen, nach der gleichfalls Gott sich ewig offenbart und das wahre Subjekt der aus dem Processe hervorgehenden Wissenschaft ist. Die Wissenschaft von Gott ist die Wissenschaft Gottes, und die Entwicklung der Wissenschaft ist Gottes Selbsterkenntniß. Auf diese Weise das Werden und Wissen mit der Substanz im Begriffe Gottes verbindend, wird das Werden Wissen, die „Methode als der sich selbstwissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff", das *εν και παν*.

Es lag hierin, daß dem Werden und dem Bewußtsein Wahrheit zuerkannt wurde, der Fortschritt der Philosophie. Dagegen sich aufzulehnen ist Unverstand. Der Mangel der idealistischen Identitätsphilosophie liegt nicht in ihrer Position, sondern in ihrer Negation. Daß die Substanz durch das Werden, und daß der Gegenstand des Bewußtsein durch das Bewußtsein gedacht werden soll, ist der Mangel, den zu entfernen die Wissenschaft andere Wege entdecken muß, als die längst versuchten. Der negative Begriff von der Substanz und dem Gegenstande des Bewußtseins hat es veranlaßt, daß das Werden und Wissen von der absoluten Philosophie nicht ohne Widerspruch als Prädikat des Absoluten gedacht werden kann. Denn sowenig eine Qualität sich verändern kann, kann ein Werden des Absoluten sich verändern und hebt sich daher selbst auf, die absolute Philosophie denkt daher das Werden nicht, indem sie vorgiebt, es zu denken und

es zum wesentlichen Prädikat des Absoluten macht. Das Werden kann aber überhaupt nicht gedacht werden ohne die Voraussetzung einer „Wirklichkeit, deren Aufhebung alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde"[1]), d. i. der göttlichen Wirklichkeit. Diese muß Inbegriff aller Realität und daher an und für sich bestimmt sein.[2]) Indem die idealistische Philosophie aber die Substanz denkt als an sich unbestimmt, die durch das Werden bestimmt wird, vermag sie vermöge dieses negativen Begriffes das Werden nur ohne Veränderung zu denken, denn sie denkt es absolut. Das absolute Werden setzt eine bestimmungslose Substanz voraus, diese Substanz aber hebt selbst das Werden auf, indem es durch sie als absolutes Werden bestimmt wird. Es giebt aber kein absolutes, sondern nur ein endliches Werden, das zu denken die absolute Philosophie nicht versucht hat. Nur das Sein, nicht das Werden ist absolut. Sowenig Sein und Werden Realbestimmungen der Dinge sind, sind diese an sich negativ bestimmt.

Wenn eine Philosophie nicht nur Gott für ihren Gegenstand erklärt, was eine jede, wiefern sie Philosophie ist, thut, sondern lehrt, daß das erkennende Subjekt der Philosophie gleichfalls Gott sei, so nennt sie sich wohl die absolute und wird theosophisch. Dieses göttliche Subjekt, das Substanz seiner Entwicklung ist, um sich daraus zu erkennen, ist das „zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums, das keine Kraft hat, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte", das am Ende seines Processes nicht begreift, was ihm schon im Anfange verborgen war, warum es wird was ist, und ist was es wird. Gott zu begreifen als eine Evolution des denkenden Geistes, der am Ende seiner Entwicklung auf ewige Weise absolutes Wissen ist, ist weniger deßhalb unmöglich, weil Gott begriffen werden soll, als weil seine Offenbarung für kein Bewußtsein ist, das dieselbe begreift.

Die Philosophie ist also darnach nicht nur die Wissenschaft schlechthin, die sich von der Religion, mit der sie die Wahrheit zu ihrem Gegenstande hat, durch die denkende Vermittlung und den Begriff

1) Kant, a. a. O. Thl. I. S. 180.
2) a. a. O. Thl. II. S. 448.

unterscheidet, während jener die Wahrheit in der Vorstellung gegeben ist, sondern ist dadurch ebenso in sich bestimmt sowohl durch ihre Erklärung des Gegenstandes als des Subjekts dieser Wissenschaft. Gott ist als Gegenstand der Philosophie was er als deren Subjekt ist, die sich ewig entwickelnde und wissende Substanz.

Diese absolute Philosophie Hegels ist ein logischer Idealismus, der wie der neuere Idealismus überhaupt sich mit der Evolutionslehre verbunden hat. Dieser Idealismus ist ein logischer Idealismus genannt worden, weil er das Denken zum Princip seines Systemes macht, wie der physische die Natur. Vom Denken oder den wissenschaftlichen Formen handelt die Logik, sie mag nun metaphysische Logik sein, die diese Formen zu Bestimmungen der Dinge macht, oder s. g. Formeln, die Formen des Denkens zu Formen von Nichts macht, oder eine andere, das Denken bleibt immer ihr Inhalt. Das ursprüngliche Interesse Hegels, „daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme", „das Wissen Wissenschaft sei", stimmt mit dem Wesen seiner Philosophie überein, daß „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, das wissenschaftliche System ist. Das Denken ist daher nicht nur das Formal-, sondern ebenso das Realprincip dieser absoluten Philosophie. Der Begriff und seine weiteren Bestimmungen, das wissenschaftliche System ist nicht nur die wahre Gestalt der Wahrheit, sondern diese selbst, ist der „sich als das Absolute — zum Gegenstand habende Begriff", deßhalb konnte gesagt werden „der Begriff producirt die Wahrheit".

Der logische Idealismus ist der konsequente absolute Idealismus, der physische und ethische Idealismus bringen dadurch, daß sie die Natur oder das Sittliche zum Princip machen, etwas Reales hinein, das der Idealismus nicht verdauen kann. Wenn der Idealismus aber die Natur und den „Geist" selbst aus dem Denken als dessen bewußte oder unbewußte Entwicklung ableitet, so ist er konsequent, denn er ist an sich nichts anderes als eine ontologische Befolgung logischer Principien. Diese Bestimmung des Idealismus ist daher zugleich die allgemeine und die Hegel'sche. Der Idealismus tendirt immer zum Logicismus, weil er die Formen des Denkens zu den Bestimmungen des

Seins macht. An und für sich aber ist die Form, Systematik jeder Wissenschaft durch ihren Gehalt bestimmt, daher kann der Idealismus bald die naturphilosophische, bald die ethische, aber auch im Allgemeinen die wissenschaftlichen Formen für das allein Reale erklären. Geschieht aber jenes, so werden die allgemeinen wissenschaftlichen Formen schon unwillkürlich durch den besondern Gehalt determinirt. Diese Bestimmung derselben durch den Gehalt, sei dieser nun die Natur oder das Sittliche, liegt außerhalb des Idealismus, der konsequent sich von einer solchen Bestimmung befreiet und diese selbst aus den allgemeinen wissenschaftlichen Formen, der Logik, zu gewinnen sucht. Daher hat das Fichte'sche und Schelling'sche System freilich durch eine Inkonsequenz des Idealismus mehr eine realistische Färbung als Hegels Philosophie, in der dies nur insofern der Fall ist, als die ontologische Befolgung der logischen Principien eine Konstruktion des Wirklichen wird.

Die eigenthümliche Erscheinung des spekulativen Geistes, die Architektonik des Wissens für das Reale zu erklären, ermangelt weder des Grundes noch einer großen Verbreitung. Der Grund dieser Erscheinung liegt in der Wahrheit selbst, die in der That nur ist was sie ist, durch die Vollendung der Gewißheit. So abenteuerlich auch zunächst dem gesunden Menschenverstand das Unternehmen vorkommt, die Wahrheit aus dem Denken zu gewinnen, die Behauptung, daß der Begriff die Wahrheit producirt, so muß er doch durch Selbsterkenntniß zu der Einsicht gelangen, daß dies nicht unmöglich sei, denn die vollendete Gewißheit muß die Wahrheit sein, weil die Identität des Gedankens mit dem denkenden Subjekt, die mit dessen Objekt in sich schließt. Es kommt hierbei nur auf die Verwirklichung an, die Sache selbst ist durch sie selbst gewiß.

Auch in unserer Zeit ist die Hegel'sche Philosophie nicht die einzige, welche dies Unternehmen zu realisiren versucht hat. Die Schelling'sche Naturphilosophie erregte einen solchen Versuch gar bald, der zuerst als mathematische Philosophie auftrat. Die Mathematik und die Logik sind von Alters her benutzt worden, um durch Vollendung der Gewißheit die Wahrheit zu erreichen. Wie im Alterthum Pytha-

goras, im 15. Jahrhundert **Klaus Krebs**, so verdient in unserer Zeit Oken als derjenige unter den Naturphilosophen genannt zu werden, der dasselbe, was Hegel durch die Logik, durch die Mathematik erreichen wollte. Oken sagt daher, „es giebt nur Eine Gewißheit, und diese ist die mathematische. Die Mathesis („das Wissen schlechthin, wie sie die Alten nannten"[1]) selbst aber ist nur der geistige Ausdruck dessen, was sich in der Natur material darbietet. Wüßten wir daher alle Modifikationen der Mathesis, so wüßten wir alle Symbole der Natur und mit ihnen die Modifikationen dieser selbst". „Die Mathesis und die Natur sind Gleichbilder".[2]) „Alles Reale ist schlechterdings Nichts anderes als eine Zahl".[3]) Oken hat dasselbe Recht durch die „Formen des Nichts" (0 + —) Gott und die Natur zu begreifen, das Hegel hat, dasselbe durch die Formen des Begriffes zu erkennen, wie denn überall das Denken immer mathematisirt, das die reale Natur ausmachen soll. Daraus ist die Uebereinstimmung zu erklären, die zwischen den Formen, den Nichts bei Oken[4]), und den Momenten der Idee bei Hegel[5]) sich findet.

Methode der Philosophie.

Die Verwirklichung, die diese Aufgabe in der Hegel'schen Philosophie erlangt hat, ist nach drei Seiten zu betrachten, insofern das Denken, wodurch sie gewonnen wird, das s. g. dialektische ist, das mit dem Sein identisch sich selbst zum Begriffssystem entfaltet; sofern die besonderen Wissenschaften und deren Gegenständlichkeit zumal mit der allgemeinen Wissenschaft der Philosophie von demselben Denken gewonnen werden sollen und endlich wie dieses Denken sich systematisirt. Diese drei Bestimmungen kommen nicht nur in Betracht, um diese Philosophie im Allgemeinen zu erkennen, sondern auch um den Anthropologismus, der in ihr lebt, ans Licht zu stellen. Denn das Verhältniß der Philoso-

1) Lehrbuch der Naturphilosophie, 2. Aufl. S. 3.
2) Abriß der Naturphilosophie, 1805, S. 1, 2.
3) Lehrbuch der Naturphilosophie, S. 12.
4) Lehrbuch der Naturphilosophie, S. 16.
5) Logik, Thl. III. S. 332.

phie zu der besonderen Wissenschaft und ihre Erkenntnißart entscheidet über ihren Anthropologismus.

Das Denken soll das Organ wie das Princip der Hegel'schen Philosophie sein. Der Begriff des Denkens verändert sich aber nach dem System, dessen Organ es ist. Wenn das Hegel'sche Denken, vornämlich das der Logik, ein reines Denken genannt worden ist, so ist dieses nicht identisch mit dem reinen Denken, wie es z. B. im Kriticismus auftritt. Das kritische reine Denken war ein schlechthin apriorisches, sich nur auf transcendentale Gegenstände beziehendes. Da jedoch in der Hegel'schen Philosophie der Unterschied von erfahrenden und philosophischen Denken ein fließender ist, so darf der fremde Maaßstab nicht an das reine Denken der absoluten Philosophie gelegt werden. Dies Denken ist nur ein reines, wiefern es ein geordnetes, so fortschreitendes ist.

Da das Denken in der Hegel'schen Philosophie überall jene drei Bestimmungen in sich enthält, so ist die vorgenommene Sonderung desselben in seine drei Bestandtheile eine nur ideelle, und in allen Theilen des Systemes müssen jene drei Bestandtheile vorhanden sein. Auch die Logik Hegels enthält kein reines Denken im kritischen Sinne, sondern ist schon verwebt mit der Konstruktion des Wirklichen. Auch dies Denken ist ein sich durch Exemplifikationen der Begriffe vollziehendes.

Das Denken soll mit dem Sein identisch sein und sich durch sich selbst entwickeln. Die Identität des Seins mit dem Denken ist theils eine analytische, theils eine idealistische zu nennen. Was nothwendig gedacht wird, das soll sein. Daß etwas nothwendig gedacht wird, entscheidet daher über die Wahrheit selbst. Wahr ist, was nothwendig gedacht wird. Wie die Vernunft denkt, so muß es sein. Diese Identität des Denkens mit dem Sein heißt die analytische, weil das Sein durch den Begriff gegeben ist. Der Begriff enthält das Sein in sich, wie im ontologischen Beweis behauptet wird, daß aus dem Begriff Gottes dessen Sein folgt. Der Begriff daher, der ein nothwendiges Resultat des Denkens ist, ist und ist die Wahrheit.

Diese analytische Identität von Sein und Denken ist eine idealisti-

sche, weil der Begriff und die Formen des Denkens überhaupt die Bestimmungen des Seins sind. Weil das Sein an sich „die reine Unbestimmtheit" sein soll, so müssen die Formen des Denkens des Seins Bestimmungen sein. Daher ist nicht nur das, was nothwendig gedacht wird, sondern der Gedanke selbst ist das alleinige Prädikat des Seins. Im Denken, dem Begriffe liegt nicht nur das Sein, sondern ebenso dessen positive Bestimmungen. Alles was ist, ist, wiefern es ein nothwendiges Denkprodukt ist, und dessen Wesen ist der Begriff selbst.[1])

Wenn auf diese Weise das Sein mit dem Denken identisch ist, dann muß die Wahrheit durch die Vollendung der Gewißheit des Denkens gewonnen werden, denn der Gedanke ist selbst die Wahrheit. Die Philosophie ist daher schlechthin die Wissenschaft durch das Denken vom Denken, welches die Wahrheit ist, das Denken ist gotterfüllt, denn die Philosophie ist sowohl Wissenschaft von Gott als Wissenschaft Gottes. Gott ist das Subjekt und Objekt der Philosophie, denn das Denken denkt und ist die Wahrheit.

Das Denken entspricht seinem Begriffe, indem es, was es an sich ist, wirklich wird. Es wird aber, was es an sich ist, wirklich durch seine Vollendung zum Systeme aller Gedanken. Diese Wirklichkeit erlangt es durch sich selbst. Es liegt im Denken sowohl das Princip als das Gesetz seiner Verwirklichung. Das Denken verwirklicht sich, weil es anfänglich nicht das sein kann, was es am Ende ist, am Ende aber ist, was es im Anfange sein soll. Es ist aber im Anfange nur der abstrakte Begriff von dem, was es in der That ist. Der Anfang ist daher der abstrakte Begriff, der, weil er von dem, wozu er werden soll, abstrahirt ist, sich selbst seine Abstraktion aufhebt und übergeht in das Besondere, von diesem aber zurückkehrt zu einem Allgemeinen, das das Besondere in sich enthält. Diese Entwicklung der Wahrheit zu sich wird durch den Widerspruch, mit dem jeder Gedanke, weil er ein bestimmter ist und daher einem andern widerspricht, behaftet ist, getrieben und vollendet. Der abstrakte Begriff widerspricht

1) Hegel, Werke. Logik III. S. 5, 329.

sich selbst und geht daher über in das Besondere, das sich widersprechend in das Konkret-Allgemeine sich verwandelt. Dieser Entwicklungsproceß des Begriffes wiederholt sich zum Systeme aller Begriffe, das daher zumal mit sich in fortwährenden Widersprüchen und deren Aufhebung begriffen ist. Die sich widersprechenden Begriffe verschwinden nicht im Systeme der wahren Begriffe, denn der Widerspruch ist zum ewigen Leben ebenso nothwendig wie dessen Lösung.[1]) Das System ist daher nur die Entwicklung der sich widersprechenden Begriffe, ihr ewiges Entstehen und Vergehen.

Durch die Bestimmung, daß das Denken durch seine eigne Negativität von einem Gedanken zum andern fortgetrieben werde, ist die Methode des Idealismus genauer bezeichnet als dies bei Fichte und Schelling der Fall war und deßhalb auch konsequenter ausgeführt. Es sind in der That dieselben Gedanken hier wie in der naturphilosophischen und Fichte'schen Methode, der Unterschied liegt nur in der größeren Konsequenz und Beharrlichkeit in der Ausführung. Schon von Fichte ist bemerkt worden, daß nicht ich, sondern das Denkgesetz in mir denkt, und sind die Momente der Methode angegeben, die einfach durch das Gesetz der realen Opposition geleitet wird. Der Entwicklung der realen Gegentheile in jedem Gedanken und deren Identität bediente sich Fichte wie sie der naturphilosophischen Konstruktion zu Grunde liegt. Dies ist aber von Hegel präciser und schärfer ausgeführt als von irgend einem andern, weßhalb man gemeint hat, die s. g. dialektische Methode sei ein ausschließliches Eigenthum seiner Philosophie.

Durch den Gedanken der realen Opposition wurde es der idealistischen Philosophie möglich, dieselbe als Geschichte des Bewußtsein zu behandeln. Entgegengesetzt kann nur das Reale sich sein, das Ideelle enthält nur Privationen und kontradiktorische Gegentheile in sich. Daß die Negation aber selbst real und gegenseitig ist, setzt Realitäten voraus. Wenn daher die Begriffe als reale Gegentheile von einander entwickelt werden, die das ewige Gesetz der realen Opposition

---

1) Phänomenologie, S. 15—23, 36. Logik, III. S. 332 u. f.

(0 = + — = 0) wiederholen, so kann gemeint werden, daß die Entwicklung der Begriffe selbst die Geschichte ihrer Gegenstände ist.[1])

Wenn durch diese Methode des Denkens allen Bedingungen, die an eine solche gestellt werden können, nachgekommen wird, indem sie behauptet voraussetzungslose zu sein, weil vor der Abstraktion nichts ist, nur von der Nothwendigkeit getrieben zu werden, weil das Denken durch seine eigne Negativität von einem Gedanken zum andern fortschreitet, immanent zu sein, weil die Entwicklung der Begriffe die des Seins selbst ist, und die Wahrheit daher wesentlich Resultat ihrer eignen Vermittlung ist, so sind hierdurch mehr die richtigen Forderungen einer Methode ausgesprochen als realisirt, oder vielmehr die Realisation dieser Forderungen sind die Evolutionstheorie und der Idealismus, nicht aber aus sich selbst gewonnen. Denn nur nach der Evolutionstheorie muß die Wahrheit Resultat ihrer Entwicklung sein, nur dem Idealismus genügt eine Immanenz des Denkens und Seins, nach der die Entwicklung der Begriffe die der Sache ist, wie nur ihm die Abstraktion von Allem, das unbestimmte Sein voraussetzungslos ist.

Die Philosophie, welche die Wissenschaft vom Absoluten ist, das wesentlich eine mannichfaltige Entwicklung des denkenden Geistes ist, und absolute Wissenschaft ist, die durch das sich selbst entwickelnde Denken nach der dem Sein immanenten Gesetzmäßigkeit vollendet wird, stellt sich theils dem gesunden Menschenverstand und der besonderen Wissenschaft als dem verschwindenden Schein des Wissens gegenüber, theils gebraucht sie diese, um die Dialektik zu vollziehen, die der Himmel und die Erde der Wahrheit ist. Außerhalb der Philosophie ist kein Wissen, alle Wahrheit wohnt ihr inne, denn sie ist die adäquate Gestalt der Wahrheit, nur sie ist System, nur durch sie kann daher das besondere Wissen an der Wahrheit Theil nehmen. Dieses ist für sich nur Thatsache, Meinung, Täuschung, Einbildung, denn es ist als ein besonderes mit dem Widerspruch behaftet, von dem es nicht durch sich, sondern nur durch das Höhere, die Philosophie befreiet werden kann. Als ein besonderes Wissen ist es in seinem Wider-

1) Kant, Werke, Thl. I. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, S. 113.

spruch befangen und hält das für ein Wahres, was in der That nur eine trübe Vermischung des Wahren und Falschen ist. Es giebt daher eine gedoppelte Nothwendigkeit für die Philosophie der besonderen Wissenschaften Wissenschaft zu sein. Diese Nothwendigkeit liegt theils in dem besonderen Wissen selbst, das nur dialektisch bearbeitet Wissen wird, theils in der Philosophie, da die absolute Idee nur im Systeme aller Ideen und mithin in mannichfaltiger Entwicklung durch das besondere Wissen erkannt werden kann. Diese beiden Bestimmungen scheiden systematisch die Hegel'sche Philosophie von der Schelling'schen und Fichte'schen, die auch materiell von beiden, wie oben gezeigt worden, geschieden ist. [1])

Es ist nicht nur im Besonderen das Princip der idealistischen Philosophie in diesen drei Gestaltungen derselben ein anderes, sondern auch der allgemeine Begriff der Philosophie, der im Einklang mit dem Principe sich gestaltet.

Der logische Idealismus bestimmt die Philosophie als eine Wissenschaft, die nur als systematische Entwicklung Wirklichkeit hat und erst am Ende weiß, was die Wahrheit ist. Hierin stimmt der logische Idealismus mit Fichte überein und unterscheidet sich von Schelling, der vor der denkenden Vermittlung in der absoluten Anschauung das Absolute erkennt. Die denkende Vermittlung hat bei Schelling nur eine negative Bedeutung, während sie bei Fichte und Hegel zugleich positiv für das Erkennen wirkt. Durch das Denken wird nach Schelling der Geist nur von Vorurtheilen u. s. w. befreiet, wodurch die Hindernisse entfernt werden, die der intellektuellen Anschauung des Absoluten entgegenzustehen scheinen. Bei Hegel und Fichte wirkt das Denken nicht nur in diesem Sinne negativ, sondern es vermag auch aus seiner Entwicklung ein positives Resultat, ein Wahres, zu gewinnen. „Es ist — ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird". [2]) Das eigentliche Wissen Schellings ist ohne System

1) Encyklopädie, §. 79—82. Logik III. S. 330.
2) Hegel, Phänomenologie, S. 17.

und Vermittlung, während die Philosophie nach Fichte und Hegel wesentlich Vermittlung und System ist. Dieser Ansicht mußte vornämlich der logische Idealismus sein, da das Denken sein Princip ist und er die Wahrheit durch Vollendung der Gewißheit erreichen will.

Uebereinstimmend in der Systematik der Philosophie unterscheidet sich der logische Idealismus von der Wissenschaftslehre durch die verschiedene Systematik der besonderen Wissenschaften, die nach der Wissenschaftslehre für sich Wissenschaften sind, deren Wissenschaft aber nach Hegel die Philosophie selbst ist. Daher konstruirt der ethische Idealismus die erscheinende Wirklichkeit nicht, oder sondert doch die reine Philosophie von der konstruirenden, während der logische Idealismus nur ein konstruirendes Denken kennt. Das Denken desselben ist in allen Theilen der Philosophie ein durch Exemplifikationen der Begriffe sich vollziehendes. Diese Bestimmung des Denkens als Organ der Philosophie ist die zweite desselben nach der absoluten Philosophie Hegels, die nun zu betrachten ist.

Da abstrakte Begriffe unwirklich sind und daher eine Philosophie, welche nur ein System abstrakter Begriffe ist, von dem Sein nichts weiß, d. h. überhaupt nichts weiß, und da andererseits eine Sammlung von Thatsachen kein Wissen ist und deßhalb die besonderen Wissenschaften nur dem Namen nach Wissenschaften sind, so muß die wahre Philosophie beide mit einander verbinden. Die Begriffe müssen wirklich sein, und die Erscheinungen begriffen. Diese Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit, oder diese Identität der Erscheinung mit dem Begriffe heißt der konkrete Begriff oder die Idee. Indem die Philosophie dieselbe wesentlich zu ihrem Gegenstande haben soll, ist sie Wissenschaft von den Ideen. Die Idee wird aber nur erkannt durch ihre Bestandtheile, den abstrakten Begriff und die Erscheinung derselben. Die Philosophie muß daher eine Entwicklung der Idee aus deren Begriff und Erscheinungen sein. Weil die Philosophie diese Entwicklung des abstrakten Begriffs zur Idee durch die Erscheinung sein soll, so ist sie nothwendig Konstruktion des Wirklichen aus seinem Begriffe. Denn die konstruirende Erkenntniß ist eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß des Wirklichen, die nur durch den Begriff

desselben erreicht wird, weil der Begriff die Wahrheit der Erscheinung ist.

Das allgemeine Schema dieser Konstruktion ist enthalten in dem Gesetze des Mikro-Makrokosmus oder dem Begriffe der Idee, d. i. der absoluten Methode. [1]) Der Mikrokosmus ist der wahre Begriff, die Idee, deren abstrakter Begriff und besondere Erscheinung der Makrokosmus ist. Der Makrokosmus ist an sich ein abstrakter Begriff, der nur in der Vielheit seiner Erscheinung wirklich ist, deren verwirklichte Einheit der Mikrokosmus oder die Idee ist. Der Makrokosmus ist daher die nicht seiende Einheit des Mikrokosmus, die Erscheinung seiner Bestandtheile gesondert für sich und dessen Werden. Der Mikrokosmus aber ist der realisirte Endzweck des Makrokosmus. Gott ist daher der absolute Mikrokosmus und dessen ewiges, logisches, physisches und historisches Werden. Gott ist nicht nur der absolute Mikrokosmus, da er die absolute Idee, der Gattungsproceß, der absolute Geist ist, sondern gleichfalls der Makrokosmus derselben, denn er ist „in Wahrheit Subjekt", „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen". „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in der Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein". [2])

Die philosophische Wissenschaft umfaßt daher alle Wahrheit, nicht nur wiefern Gott, ihr Gegenstand, der „im höchsten Sinne — allein die Wahrheit ist, sondern sie die erscheinende Wirklichkeit durch den Begriff der absoluten, d. i. ihrer Wahrheit konstruirt. [3]) Die Philosophie, als Wissenschaft von der Wissenschaft, vollzieht in ihnen ihr allgemeines Konstruktionsgesetz dialektisch. Durch die Entwicklung des Widerspruches in allen Erscheinungen nachzuweisen, daß sie Bestandtheile und Entwicklungsstufen des absoluten Mikrokosmus sind, soll die allgemeine und sich gleichbleibende Aufgabe aller Wissenschaften sein.

---

1) Logik a. a. O.
2) Phänomenologie, S. 16.
3) Logik III. S. 328.

Durch diese Bestimmung der Philosophie wird in ihr der Anthropologismus begründet. Der Anthropologismus hat in dem logischen Idealismus eine zweifache Entwicklung gewonnen. Theils enthält er denselben Anthropologismus, der schon von der Naturphilosophie aufgezeigt worden ist, theils einen sog. religiösen Anthropologismus. Dieser ist sowohl subjektiver Art, indem durch die Religion die Wahrheit des Erkennens begründet wird, als objektiver, indem das religiöse Subjekt die wahre Offenbarung des Absoluten ist, um dessen Willen die Welt ist. Dieser Anthropologismus ist daher sowohl begründender als konstruirender Art. Die Wissenschaft von dem religiösen Menschen begründet die Philosophie und konstruirt die Welt als dessen Entwicklung.

Die Entwicklung des Anthropologismus in der deutschen Philosophie ist eine fortschreitende. Im Kriticismus zeigt sich nur ein subjektiver Anthropologismus, im Idealismus ist sowohl ein subjektiver als ein objektiver angelegt, dieser jedoch im ethischen Idealismus nur ein hypothetischer, im physischen und logischen Idealismus aber als eine nothwendige Konsequenz gegeben. Die Naturphilosophie entwickelt einen physischen Anthropologismus, der sich mit einem religiösen in der absoluten Philosophie Hegels verbindet.

Um diese Entwicklung des Anthropologismus nachzuweisen, müssen wir auf die Eintheilung des logischen Idealismus eingehen. Die Architektonik des Systemes entscheidet darüber, welchen Ort der Mensch in der die erscheinende Wirklichkeit konstruirenden Philosophie einnimmt. Diese Systematisirung ist das dritte in der Betrachtung des Denkens als des Organs der absoluten Philosophie.

Die Eintheilung der Philosophie beruht wie eine jede auf dem Eintheilungsgrund. Wenn dieser durch den einzutheilenden Begriff selber gegeben ist, so ist die Eintheilung eine immanente. Das Objekt der Philosophie ist in allen ihren Theilen dasselbe, die Wahrheit, welche Gott ist. Die Philosophie ist daher überall Wissenschaft von Gott. Dies Wissen ist aber ein verschiedenes und inwiefern der Idealismus sagen kann, „in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst", die Veränderung des Begriffes ist

die der Sache, damit auch Gott selbst. Die Eintheilung aber dieses mit seinem Gegenstande identischen Wissen ist jedoch durch dessen Bestimmung gegeben, daß es wesentlich „Sichselbstwerden" sei. Die Momente des Werdens bilden daher die Eintheilung. Dieses ist — auf ewige Weise Anfang, Mitte und Ende. Daher betrachtet die erste Philosophie, die Logik, das Absolute, die Idee „im abstrakten Elemente des Denkens", sie ist daher „die Darstellung Gottes zu nennen, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". — Von diesem Sein abstrahirend, enthält sie „den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist". „Dieses objektive Denken ist — der Inhalt der reinen Wissenschaft" der Logik. Das Sichselbstdenken der Wahrheit, wie es der ewige Anfang von Allem ist, das Reich der reinen Gedanken ist die Logik. [1])

Dies Gedankenreich, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle nur für sich selbst ist, ist in „der Form des Anderssein" die Natur, und aus diesem Anderssein in sich zurückkehrend der Geist. Der Geist ist das Ende der Entwicklung im Allgemeinen, in ihm reflektirt sich daher durch die Vermittlung der Natur der Logos. Die Natur ist die Mitte dieser Entwicklung, in der daher der Gedanke theils ist, theils nicht ist. Die Natur enthält daher den vernünftigen Gedanken nur in sich verborgen, indem in ihr ewig der Geist geboren wird. Dieses offenbart erst in der That die absolute Idee, die in der Natur im Dämmerlichte erblickt wird. Weil der Gedanke in ihr nur verborgen wirkt, ist die Natur das Reich der Nothwendigkeit, die eine Wirklichkeit erzeugt, die ebensosehr den Gedanken verbirgt, als sie ihn offenbart, sie ist, wie Schelling es nennt, der blinde Geist, wie er die unsichtbare Natur ist.

Die wesentliche Eigenschaft des Geistes besteht in dem Bewußtsein. Er ist aber das Bewußtsein von sich selbst, indem er die Natur und den Logos weiß. Denn diese sind seine Substanz und sein Werden. Als Ende dieses Werdens ist er Reflexion, durch die er seine Freiheit und „die Manifestation" erreicht. Denn frei ist der Geist,

---

1) Logik I. S. 35.

weil er das Bewußtsein der Nothwendigkeit ist, und seine Wirklichkeit ist Offenbarung, weil in ihm der Gedanke, der in der Logik nur an sich ist, in der Natur von der Nothwendigkeit in seiner Wirklichkeit verhüllt wird, was er an sich ist, wirklich oder für sich ist. [1])

Der Logos, die Natur und der Geist sind dasselbe, der sich entwickelnde Gedanke, die Metamorphose der Begriffe. Der reine Gedanke, vor seiner Erscheinung und jeglichem Bewußtsein, bildet die Grundlage der Erscheinung und des Bewußtsein, in die er sich ewig verwandelt, wie er ihre an und für sich seiende Grundlage ist.

In einer jeden dieser drei Darstellungen des Absoluten ist das Absolute Konstruktionspunkt seiner Entwicklung. Die absolute Idee ist der Mikrokosmus der Logik, nach dem sie strebt, ihre reinen Gedanken sind die Entwicklungen ihrer Bestandtheile. Die Natur ist eben so ein Makrokosmus, der in seinen Endzweck den Geist sich verwandelt, denn der Geist ist die Wahrheit der Natur „und damit deren absolut Erstes", denn das Ende des Processes ist dessen Anfang, weil es Zweck ist. Durch den Geist erst wird die Natur erkannt, dessen Werden sie ist. Der subjektive und objektive Geist aber sind der Makrokosmus des absoluten Geistes, der als absoluter Mikrokosmus der Endzweck der Vernunft, der Natur und des endlichen Geistes und deßhalb „als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt" ist. Indem der absolute Geist schlechthin der Mikrokosmus ist, ist die Geschichte, die Natur und der reine Gedanke der Makrokosmus schlechthin, „deren absolut Erstes er ist", weil er deren Endzweck ist.

In der Hegel'schen Philosophie kann weder die absolute Idee, noch der absolute Geist schlechthin Gott sein, denn nicht „das Resultat ist das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden". Das Wahre „ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist". Gott ist daher weder der Endzweck, der absolute Geist ohne dessen Werden, noch dies Werden, ohne

---

1) Encyklopädie, §. 83, §. 247—251, §. 381—384.

dessen Ende, sondern er ist die absolute Identität des Mikrokosmus mit dem Makrokosmus schlechthin. Jeder ist für sich endlich, nur in ihrer Verbindung liegt die wahre Unendlichkeit.

Entwicklung des Anthropologismus im logischen Idealismus.

Die Philosophie, welche auf diese Weise das Denken und dessen Objekt bestimmt, muß einen Anthropologismus erzeugen. Dieser ergiebt sich aus der Methode des logischen Idealismus, die erscheinende Wirklichkeit aus ihrem Begriffe zu konstruiren. Die Konstruktion macht den Menschen zum Mittel- und Endpunkt der erscheinenden Wirklichkeit, indem daher die Philosophie die Erkenntniß begründet und die Wahrheit für verwirklicht erklärt. Dieser aus der Methode sich ergebende Anthropologismus ist der physische oder metaphysische zu nennen, nach dem der Mensch der Endzweck der Natur ist, indem diese zu ihrer Vernunft kommt.

Der physische Anthropologismus nimmt aber in der Hegel'schen Philosophie vornämlich noch eine besondere Färbung an, durch die Bestimmung, daß erst der religiöse Mensch der wahre sei, indem der absolute Geist seine adäquate Wirklichkeit erlangt. Deßhalb ist es nothwendig, den gedoppelten Anthropologismus dieser Philosophie darzulegen.

Der metaphysische Anthropologismus des logischen Idealismus.

Der physische Anthropologismus ist durch den Lehrbegriff gegeben, daß der realisirte Endzweck der Natur der Mensch ist. Die Anthropologie muß alsdann ein Theil der Philosophie sein, der die Naturphilosophie mit der Geistesphilosophie vermittelt, wobei es übrigens einerlei ist, ob sie selbst zur Naturphilosophie gehört, oder schon den Anfang der Geistesphilosophie, wie bei Hegel, bildet. Denn in beiden Fällen bildet der im Menschen erscheinende Geist die Wahrheit der Natur, die selbst nur das unbewußte Denken desselben ist.

In der Hegel'schen Naturphilosophie ist daher ein physischer Anthropologismus enthalten, durch den sowohl das Erkennen begründet als das reale Universum konstruirt wird. Durch ihn wird das Erkennen begründet, weil die Natur zu ihrer Wahrheit in dem Geiste gelangt, dessen Wissenschaft die Anthropologie ist. Die Natur ist an sich ein unbewußter Denkproceß, eine Metamorphose von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, die durch den Schluß als Gattungsproceß sich zum Geiste vollendet. Dieser stellt sich als die Natur vor, weil er ihre Wahrheit ist, „als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist". „Der Geist ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur". [1]) Er erkennt die Natur, weil sie seine Substanz ist, die ihn selbst hervorgebracht hat, er hat aber die Gewißheit hiervon, weil in ihm die Substanz Subjekt geworden ist. Das Erkennen ist somit auf dieselbe Weise, wie in der Naturphilosophie, begründet und enthält denselben Zirkel, daß die Wahrheit des Erkennens von der Natur, deren Wahrheit aber vom Erkennen abgeleitet wird.

Die Naturphilosophie sieht die Natur nur aus dem einen Gesichtspunkte an, daß sie „sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist". Dieser Begriff bildet also das Ende des Processes, aus dem er konstruirt wird. Der unmittelbar aus der Natur hervorgebrachte Geist ist die Seele, in der das Bewußtsein erwacht. „Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subjekt fixirt werden, denn sie ist nur die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit, Subjektivität, hat". [2]) Obgleich Hegel die Wissenschaft von diesem natürlichen Geist, der „als die Wahrheit der Natur geworden" ist, Anthropologie nennt, so ist doch in dieser nicht direkt gesagt [3]), daß die allgemeine Seele, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit hat, der Mensch sei. Nach der Konsequenz und der Meinung des Systemes muß jedoch der Mensch

1) Encyklopädie, §. 381.
2) a. a. O. §. 391.
3) a. a. O. S. 407.

die individuelle wirkliche Seele der Natur sein, und von ihm daher die Anthropologie handeln. Darnach erscheint die Anthropologie hier wie ein physischer Idealismus als konstruirende Wissenschaft des realen Universums, dessen vernünftiger Mittelpunkt, Endzweck und Wahrheit der Mensch ist.

Der logische Idealismus tritt durch diesen Anthropologismus gleichfalls in Opposition mit der Metaphysik und den neueren Naturwissenschaften, und kehrt zur antiken und mittelalterlichen Anschauungsweise der körperlichen Welt zurück. Er verendlicht die Welt, indem er sie vermenschlicht, und macht die Natur zu einem bloßen Mittel für den nur im Menschen realisirten Endzweck derselben. Durch diesen verwirklichten Endzweck, das Naturwesen, das in der That Individuum, Mikrokosmus ist, wird die erscheinende Natur durch die Konstruktion zur an und für sich seienden gemacht, wodurch die Metaphysik und die Naturwissenschaften aufgehoben werden. Die Metaphysik und Naturwissenschaften erleiden diesen Untergang durch die Negation ihrer Gegenstände und Wissenschaftlichkeit. Denn weder soll die reale Welt anders als in der Vielheit ihrer Erscheinungen und der einzelnen Seele existiren, noch kann die Natur ein Objekt des Erkennens für sich sein, wenn sie nur Mittel für den Geist, als ihren Endzweck, wie in der katholischen Anschauungsweise sein soll. Diese Verbindung der Metaphysik und Naturwissenschaften mit der Konstruktion des Geistes erzielt eine Wissenschaft, die Metaphysik ist, sofern sie von dem schlechthin Allgemeinen und Nothwendigen nichts weiß, weil sie nur von der Erscheinung etwas weiß, und eine Naturwissenschaft, die Gegenstände der Erfahrung wie Schattenrisse einer unendlichen Welt behandelt.

Der religiöse Anthropologismus des logischen Idealismus.

Wenn die konstruirende Methode im Allgemeinen in der Philosophie einen Anthropologismus bedingt, so erlangt dieser eine besondere Bestimmung durch die Religionserklärung dieser Philosophie. Die Religionserklärung der absoluten Philosophie involvirt einen Anthro-

pologismus, oder der allgemeine durch die Methode veranlaßte Anthropologismus bekommt durch die Religionserklärung, die aus einer solchen Methode entwickelt wird, eine besondere Bestimmung. Daß im Menschen der absolute Geist seine adäquate Wirklichkeit erlangt und zum Bewußtsein dessen kommt, was er an sich ist, dies soll das Wesen der Religion ausmachen, nach der daher angenommen werden muß, daß der religiöse Mensch dem erkennenden Subjekt Wahrheit giebt, wie es selbst die erkannte Wahrheit ist.

Diese besondere Bestimmung des Anthropologismus ist in der neuesten Philosophie durch das Bestreben hervorgerufen, die Philosophie fest zu begründen, einen besonderen Gegenstand des Wissen als die höchste Offenbarung des Absoluten anzusehen und die Qualitätsbestimmung der transcendentalen Ideen, die die Vernunft nicht aus sich sollte gewinnen können, aus einer besonderen Erscheinung aufzunehmen. Hieraus ist die Philosophie entstanden, die eine besondere Erscheinung als die adäquate Offenbarung des Absoluten betrachtet, und die ebensosehr ihre Erkenntnißtheorie zu begründen, als ihre Weltanschauung zu gewinnen sucht.

Daß die Philosophie eine besondere Erscheinung des Universums als die adäquate Offenbarung des Absoluten betrachtet, dazu ist sie durch ihre Methode genöthigt worden, die einen besonderen Gegenstand verlangt, indem der Begriff und die Erscheinung identisch geworden, jener seine Verwirklichung erlangt, diese ihrem Begriffe entspringt. Daß aber dieser Gegenstand die begründende Quelle philosophischer Erkenntniß geworden ist, woraus die Philosophie ihre Weltanschauung entnommen, hat einen negativen Grund in den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft, in der gezeigt sein sollte, daß innerhalb der reinen Vernunft die metaphysische Erkenntniß unmöglich sei, die transcendentalen Ideen formale Begriffe seien, deren Qualitätsbestimmung nicht aus der Vernunft geschöpft werden könne. Daher sollte eine Metaphysik unmöglich und die Erkenntniß außerhalb der reinen Vernunft begründet sein. Dies Resultat veranlaßte die Philosophie, die Begründung der Erkenntniß und die Qualitätsbestim-

mung der transcendentalen Ideen in einer besonderen Wahrnehmung zu suchen, von der zugleich angenommen wurde, daß sie die höchste Offenbarung des Absoluten sei.

Der religiöse Anthropologismus ist vom logischen Idealismus vornämlich ausgebildet, weßhalb derselbe des Weiteren dargelegt werden muß, während es genügen konnte, den physischen Anthropologismus desselben Systemes nur anzuzeigen, da er im Wesentlichen mit dem der Naturphilosophie übereinstimmt, der schon früher seine Darstellung und Beurtheilung gefunden hat.

Kant und die nachkantische Philosophie.

Das Streben, die Philosophie zu begründen und einen Gegenstand des Wissens besonders anzuerkennen, ist eine eigenthümliche Erscheinung der philosophischen Entwicklung seit Kant. Vielfach ist in letzter Zeit darüber Streit geführt worden, ob die Natur oder der Geist, ob der sittliche oder der theoretische Geist, die Religion, die Kunst oder die Wissenschaft ein Primat vor einander haben. In diesem Streit ist Kants Einfluß nicht wenig zu erkennen, der zuerst diese Frage nach dem Primat that und dem praktischen Geist dasselbe zuerkannte.

In der That hat die sich begründende Philosophie etwas verzweiflungsvoll bald nach diesem, bald nach jenem gegriffen und es für ihren sichersten Grundstein, der nicht wanke, erklärt. Eine solche Begründung der Philosophie, die zu einem besonderen Gegenstande ein intimes Verhältniß hat, wird für die Philosophie zu ihrem Tyrannen, unter dessen Herrschaft sie zur dienenden Magd wird. Wenn anfänglich der sittliche, praktische Geist der feste Grundstein der Philosophie sein sollte, auf dem sie erbauet werden mußte und dessen substantiellen Gehalt sie als ausgemachte Wahrheit anerkennen durfte, so wurde dies später das Gefühl, dann die Kunst und endlich die Religion, deren Offenbarung, da sie vom absoluten Geiste unmittelbar Zeugniß geben, das philosophische Denken vertrauungsvoll als dem rothen Faden, der durch das Universum zum Absoluten führt, folgen sollte.

Kants Kritik der reinen Vernunft bildet das Bollwerk der neue-

sten Philosophie, woran bisher noch alle Versuche, dieselbe zu begründen, gescheitert sind. Die Philosophie muß, da sie die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften zu erklären hatte, dieselben aus einem allgemeinen Begriffe ableiten, dessen Begründung nirgends anders als in der Philosophie selbst erlangt werden kann. Die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie muß sich daher selbst begründen. Dieser Forderung auszuweichen durch die skeptische Erklärung, daß die Philosophie grundlos sei, ist ebensowenig eine Lösung derselben, als die Begründung der Philosophie durch einen besonderen Gegenstand des Wissens. Diese Begründung hat jedoch vor jener skeptischen Erklärung das eine voraus, daß sie die Lösung jener Aufgabe anerkennt.

Innerhalb der Grenzen der Kritik der reinen Vernunft war die Philosophie nicht möglich, ihr Centrum lag außerhalb ihrer Welt, bei Kant in der praktischen Vernunft, bei Jacobi im Gefühle, bei Fichte und Schelling in einer ästhetischen Anschauung, bei Hegel in der religiösen Vorstellung. Auf dem Standpunkt der reinen Vernunft konnte sich die philosophirende Vernunft nicht halten, sie nahm daher noch ein anderes Subjekt zu Hülfe, mit dem sie, ein Bündniß schließend, ihre Aufgabe zu vollführen gedachte. Kant leitete aus der praktischen Vernunft keine Erkenntniß der theoretischen ab, sondern gab ihr nur die ihr mangelnde Wirklichkeit durch dieselbe. Die Späteren jedoch, welche gleichfalls wie Kant außerhalb der reinen Vernunft die Philosophie begründeten, leiten aus diesem Grunde Erkenntnisse ab, die selbst Richtschnuren für die reine Vernunft werden. Dem Königsberger Weisen lag es daran, die Philosophie aus der reinen Vernunft abzuleiten, und als er dieser in der praktischen Vernunft eine Stütze gab, hielt er an der Wissenschaftlichkeit fest und untersagte mit Recht die Herrschaft der praktischen Vernunft über das Erkennen. Denn eine solche Herrschaft beruht auf einer Verwechslung der Rechte, die die strenge Wissenschaft nicht für Recht erklären kann. Nimmermehr kann der äußere Grund der Philosophie das erkennende Subjekt werden. Zu einem solchen aber macht die spätere Philosophie das Gefühl, die praktische Vernunft (Fichte), die ästhetische Anschauung, die religiöse Vorstellung. Diese wurden nicht nur der Grundstein der Philosophie,

sondern, indem sie mit dem wahrhaft erkennenden Subjekt identificirt worden, Quellen von Erkenntnissen.

Das Trachten der Vernunft nach einer in sich begründeten Wissenschaft ist so groß, daß, wenn sie diese Begründung nicht in sich findet, sie dieselbe in einem anderen Gebiete sucht. Findet sie hier irgend einen Halt, so kann das Subjekt wohl die Ueberzeugung aussprechen, es halte die Philosophie für begründet, es kann aber nicht seinen Orientirungspunkt im Denken zum Grunde der Philosophie machen. Immerhin mag das Subjekt durch die Religion, den sittlichen Geist u. s. w. zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Wahrheit dem Erkennen Gegenstand ist. Wird aber dieser Erkenntnißgrund zum Seinsgrund und zu einer Quelle von objektiven Erkenntnissen gemacht, so ist die Philosophie wohl für das Subjekt, aber nicht an sich begründet, und das so begründete philosophische System hat keine objektive Wahrheit. Es ist ein Denksystem, dessen Gültigkeit nur für seinen Erfinder gilt.

Seit der Kritik der reinen Vernunft hat die Philosophie es aber nicht versucht, sich innerhalb der reinen Vernunft zu begründen. Dem Idealismus fehlte zu einer solchen Begründung sowohl das allgemeine wissenschaftliche Verfahren, als der Begriff der Realität. Nur das an sich Seiende kann Gegenstand des Erkennens sein, dasselbe muß aber in seiner Allgemeinheit bestimmt werden können, wenn es dem Erkennen Gegenstand sein soll. Der Realismus war jedoch mit der Verzweiflung an der Möglichkeit der Philosophie, als Wissenschaft von dem an und für sich Seienden, geboren, Daher hat er, der in der That auf einem viel richtigeren Wege sich befand, als der Idealismus, sein Ziel außer Augen gelassen.

Die nachkantische Philosophie hat dagegen im Allgemeinen einen besonderen Gegenstand des Wissens zur begründenden Quelle der philosophischen Erkenntniß gemacht und ist dadurch zu einem Dogmatismus heimgekehrt, wie er schon vor dem Kriticismus existirte. Das Gefühl erkennt sowenig als der sittliche Geist, die Religion und die Kunst. Wird aber ein solcher Gegenstand zu einer besonderen Offenbarung des Absoluten erhoben und zum Grunde der philosophischen

Erkenntniß gemacht, so wird nicht nur der Standpunkt des erkennenden Subjekts verschoben, indem es auf eine besondere Weise qualificirt, von dieser Qualität verfärbt wird, und für ein Allgemeines erklärt, was an sich ein Besonderes ist, sondern es wird das ganze philosophische System fingirt von seiner unreinen Quelle, d. h. dogmatisch. Diesen Dogmatismus hat die Philosophie erlitten, da sie anfing, sich außerhalb der reinen Vernunft zu begründen.

So lange die Kritik der reinen Vernunft nicht auf eine andere Weise als wie es bisher geschehen ist, widerlegt und die Philosophie durch einen ihrer Gegenstände, und nicht durch sich selbst begründet wird, wird diese Kritik immer von Neuem ihre Herrschaft wieder erlangen müssen, und die Philosophie vom Dogmatismus befreien. Es kann an sich gar kein Streit darüber entstehen, ob das Gefühl oder der sittliche Geist, die Religion oder die Kunst die höchste Offenbarung des Absoluten und die begründende Realität der Philosophie sind. Denn weder ist ein Besonderes das Höchste, noch liegt die Begründung des Erkennens außerhalb des Erkennens. Diesem kann weder die Religion, noch der sittliche Geist, noch überhaupt irgend ein besonderer Gegenstand Gesetze vorschreiben, wornach es sich zu vollziehen habe. Nur die Dogmatiker streiten sich darüber, welcher Gegenstand die höchste Offenbarung des Absoluten sei und das philosophische Erkennen begründe. Außerhalb des Dogmatismus kann weder über das Eine noch das Andere gestritten werden, denn die Philosophie muß wissen, daß sie nur innerhalb der reinen Vernunft sich begründen kann und daß das Absolute keine Wahlverwandtschaft zu einem besonderen Gegenstand hat.

In dem logischen Idealismus Hegels hat die Philosophie ihre Begründung durch die Religion erlangt. Diese Begründungsweise der Philosophie ist von doppeltem Interesse, theils wiefern sie überhaupt eine äußere ist, theils wiefern die Religion Grund des philosophischen Erkennens wird. Was über dieselbe im Allgemeinen gesagt werden kann, bezieht sich daher ebensosehr auf die Systeme, welchen das Gefühl, oder der sittliche Geist, oder die ästhetische Anschauung Grund und Quelle der wahren Erkenntniß ist. Der Hegel'schen Philosophie

ist es jedoch besonders eigen, die Religion zur begründenden Quelle der wahren Erkenntniß zu haben.

Die Darstellung des religiösen Anthropologismus hat auf drei Punkte Rücksicht zu nehmen: sie muß sowohl den in der Religionserklärung liegenden Anthropologismus als die dadurch involvirte Weltanschauung und Erkenntnißtheorie darlegen. Die Religion ist theils die höchste Offenbarung des Absoluten, die im Menschen sich vollzieht, theils sollen durch die Religion die metaphysischen Ideen ihre wahre Bestimmung erlangen, theils endlich soll durch sie das Erkenntnißproblem die Identität von Denken und Sein gelöst sein.

Der Anthropologismus in der Religionserklärung.

Begriff der Religion.

Die wesentliche Bestimmung der Religion soll nach dem logischen Idealismus darin liegen, daß in der Religion Gott dem Bewußtsein Gegenstand ist. Die Religion ist daher das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott. Diese allgemeinste Bestimmung der Religion wird specificirt und die Religion dadurch im Besonderen bestimmt, daß Gott nicht nur dem Bewußtsein Gegenstand ist, sondern dasselbe in einer bestimmten Form weiß, was Gott ist. „Der Anfang der Religion, näher sein Inhalt ist der darin eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von Allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist". 1)

Die Nothwendigkeit, daß in der Religion Gott dem Bewußtsein Gegenstand ist und dies weiß, was Gott ist, soll in dem Begriffe Gottes als des absoluten Geistes, wie in dem des Bewußtsein liegen. Diese Nothwendigkeit bewirkt es, daß Gott dem endlichen Bewußtsein Gegenstand ist, denn „der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist", und daß das Bewußtsein weiß, was sein Gegenstand ist.

Wenn Gott seinem Begriffe nach der absolute Geist ist, soll er nothwendig in der Religion dem endlichen Bewußtsein Gegenstand

1) Religionsphilosophie, B. I. S. 47.

sein. Denn was er an sich oder seinem Begriffe nach ist, dasselbe muß er wirklich oder für sich sein. Seinem Begriffe nach aber ist Gott Geist. Es ist aber nur der wahre Geist, wiefern er, was die Wahrheit ist, „Sichselbstwerden" ist. Daher muß Gott sich offenbaren, um, was er an sich ist, wirklich zu sein. Diese Wirklichkeit jedoch kann er nur gewinnen, wenn seine Wirklichkeit seinem Begriffe entspricht. Daher muß seine Wirklichkeit der Geist sein, für den Gott Geist ist. Deßhalb ist Gott dem endlichen Bewußtsein nothwendig Gegenstand und dies Bewußtsein ist die Religion.

Dieselbe Nothwendigkeit kann von Seiten des endlichen Geistes eingesehen werden, indem dieser nur sein kann, was er ist, dadurch, daß ihm der absolute Geist, Gott, Gegenstand ist. Der endliche Geist entspricht seinem Begriff, wiefern der absolute Geist für ihn ist, und dieser seiner Wirklichkeit, wiefern er im Geiste gewußt wird. Daher ist in der Religion Gott dem endlichen Bewußtsein Gegenstand und dies Bewußtsein ist ein Bewußtsein von Gott.

Wenn darnach nothwendig der absolute Geist im endlichen Geiste seine Wirklichkeit erlangt, und dieser seinem Begriffe entspricht, indem er den absoluten Geist weiß, so kommt es in Betreff der Bestimmtheit der Religion auf den Inhalt ihres Bewußtseins an. Das Allgemeine ist aber hier immer die Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, die Versöhnung Gottes mit dem endlichen Geiste. Diese Identität existirt in der That nur in der Religion, weil nur in ihr der Geist im Geiste ist, während in der Natur und in der Geschichte der absolute Geist in einer Wirklichkeit erscheint, in der er sich nicht selber wissen kann.[1])

Wenn die orientalische Religion ihre Bestimmtheit dadurch empfängt, daß sie Gott als die eine unendliche Substanz, deren unendliche Accidentien das Endliche ist, vorstellt, die griechische die Religion der geistigen Individualität ist, die das Absolute als die zweckvolle Gestaltung des Endlichen weiß, so wird erst in der absoluten, der christlichen Religion Gott gewußt wie er an sich ist. Denn nur sie

1) Phänomenologie, S. 516 u. f.

ist die offenbare und geoffenbarte Religion, die Gott als den unendlichen Geist vorstellt, in dem das Endliche wahrhaft erhalten und versöhnt ist. Die offenbare Religion vereint beide Seiten der Natur- und Kunstreligion mit einander, indem sie weiß „das Selbst ist das absolute Wesen". Die unendliche Substanz und die absolute Person sind dasselbe.[1])

Die christliche Religion soll die absolute Religion sein, weil in ihr Gott gewußt wird wie er an sich ist. Indem in der Religion Gott dem Bewußtsein Gegenstand ist, wird er als das absolute Wesen vorgestellt, das das Wesen, das wissende Subjekt konstituirt. Die absolute Substanz wird aber in der christlichen Religion als das Wesen vorgestellt, aus dem das wissende Subjekt hervorgeht und in dem es sich in Gnade aufgenommen und enthalten weiß. Dieser Inhalt des Bewußtseins entspricht daher dem Bewußtsein, in dem dessen gewußtes Objekt — Gott — die absolute Substanz — selbst wissendes Subjekt ist. Der Gegenstand des Bewußtseins ist daher dem Bewußtsein gleich, in dem er Gegenstand und Bewußtsein ist. Weil „die unendliche Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird", so ist in der Religion, die Zeugniß davon ablegt, daß die unendliche Substanz Selbstbewußtsein ist, Gott nicht nur gewußtes Objekt, sondern selbst wissendes Subjekt. Wenn daher einerseits gesagt werden kann, die absolute Religion sei das Bewußtsein von Gott als dem unendlichen Geiste, so muß anderseits gesagt werden, sie sei Gottes-Bewußtsein. In der christlichen Religion weiß Gott sich selbst, soll er sein Selbstbewußtsein erreicht haben, weil in ihr „die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird".

Durch ihren Inhalt ist die absolute Religion bestimmt, dadurch daß sie Gott als wissende Substanz vorstellt. Dieser unendliche Geist hat aber den endlichen Geist zu seiner Wirklichkeit und seinem Gegenstand, wie der endliche sich in ihm als seine Substanz weiß. Nur im religiösen Subjekt gewinnt Gott einen Gegenstand, in welchem es sich selbst weiß und wiedererkennt. Es ist also in dem religiösen Bewußt-

1) Religionsphilosophie, I. B. S. 185, II. B. S. 152 u. f.

sein die gedoppelte Identität von dem endlichen und unendlichen Geiste, als Substanz und Subjekt im Allgemeinen die Gleichheit des Gedankens mit seinem Gegenstande, welcher Gott ist, vorhanden. Denn nicht nur ist Gott, als Gegenstand des Bewußtseins, dem Bewußtsein gleich, weil er wissende Substanz ist, sondern als diese weiß er sich in einem Gegenstande, dem religiösen Subjekt wirklich, der ist, was er ist, sich wissende Substanz. Daher stimmen in der offenbaren Religion beide Seiten mit einander überein.

Diese Identität soll nicht nur spekulativ begründet und für den Begriff sein, sondern ebenso für den Glauben und durch den Gottmenschen für das gemeine Bewußtsein erwiesen sein, so daß was die Philosophie durch Begriffe darlegt, von der Religion vorgestellt wird. Religion und Philosophie sind dem Inhalte nach dasselbe, sie wissen dieselbe Wahrheit, welche Gott ist, nur durch die Form ihres Bewußtseins unterscheiden sie sich von einander. Die Religion aber begründet, indem sich in ihr Gott offenbart, wie er an sich ist, die Philosophie, die durch die Entdeckung dieses Begriffes der Religion die begründete Ueberzeugung erlangt, daß der Begriff die Wahrheit erfassen könne, weil sie an sich nicht verborgen, sondern in der Religion offenbart ist.

Die Form des religiösen Bewußtseins ist das Gefühl und die Vorstellung, das vorstellende Denken. Diese Form des Bewußtseins soll nach dem Idealismus es verursachen, daß der ewige, an sich wahre Gehalt der Religion die räumlich-zeitliche Gestalt annimmt, „zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen" gemacht wird; und „andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in den Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben". [1]) Die idealistische Denkweise, die hiermit an die Religion hinantritt, gewinnt durch diese Annahme, daß die Form des religiösen Bewußtseins, dessen Inhalt nach endlichen Reflexionsbestimmungen gestaltet, eine religiöse Vorstellungswelt, die selbst die Ursache davon ist, daß das, was der Begriff zu einem ewigen Sein und Werden macht, eine Daseinsweise und Ent-

1) Encyklopädie, §. 565. Phänomenologie, S. 568, 573.

wicklung annimmt, wodurch die Wahrheit für den Menschen im Glauben geoffenbart wird. Es ist die religiöse Vorstellungsweise des Menschen, die die Wahrheit ihm gewiß macht, durch sie erlangt dieselbe die Gestalt, in der sie allein für alle Menschen, „der Glaube der Welt", sein kann.

Weil die Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins die Vorstellung ist, die in Raum und Zeit nach Reflexionskategorien ihren Inhalt vor sich hinstellt, so wird hierdurch nicht nur die „Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, der einfache Inhalt der Religion", sondern „daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird", die Erschaffung der Welt [1]); diese Welt die Natur [2]); und jenes Selbstbewußtsein des Gottmenschen; sowie der umgekehrte Proceß, „daß das Selbstbewußtsein sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht" zur Leidensgeschichte, der Versöhnung Christi mit Gott, zur Auferstehung und endlich zum allgemeinen Weltglauben und christlichen Kultus. Durch diese Vorstellungsweise wird für das denkende Subjekt gewiß, was an sich gedacht wird, und entsteht demselben der Glaube, daß Gott im Menschen offenbart und durch den Gottmenschen die Versöhnung der Endlichen mit dem Unendlichen gewonnen ist.

Wenn das orthodoxe Hegelthum nicht der Meinung sein sollte, daß in dem logischen Idealismus diese idealistische Vorstellungsweise vom Christenthum enthalten sei, die das heterodoxe Hegelthum ans Licht gestellt hat, so verwechselt dasselbe seine Meinung über diese Vorstellungen mit denselben. Nicht nur die Konsequenz, sondern die angeführten und andere Sätze des Systemes beweisen hinlänglich, daß nach der Hegel'schen Philosophie die christliche Religion wesentlich ein idealistischer Proceß für das an ihn glaubende Subjekt betrachtet wird. Eine solche Ansicht ist aber nicht so in sich begründet und fixirt, daß

---

1) „Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst, nach seiner absoluten Bewegung." Phänomenologie, S. 579.

2) „Die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes." „Nur für den Menschen ist eine Natur, der Mensch ist endlicher Geist und ist an ihm selbst natürlich." Religionsphilosophie, Bd. II. S. 285.

mit ihr nicht entgegengesetzte Meinungen verbunden sein könnten. Das orthodoxe Hegelthum kann wohl der Meinung sein, daß der christliche Glaube der Welt in der That in jenem wissenschaftlichen Idealismus enthalten sei, wie das heterodoxe Hegelthum die Differenz dieser Ansicht mit jenem Glauben bemerkte. Durch diese Meinungsverschiedenheit wird die zu Grunde liegende Ansicht wenig modificirt, im Wesentlichen ist die orthodoxe und heterodoxe Meinung der Hegel'schen Philosophie über die christliche Religion eine idealistische Vorstellung.

Wie der absolute Geist nothwendig Objekt des religiösen Bewußtseins sein soll, so soll die Nothwendigkeit vorhanden sein, daß dieses Objekt in der Form der Vorstellung für das Subjekt Gewißheit erlangt. Daß die Philosophie die Einsicht in das Wesen Gottes gewinnt, daß er wesentlich Subjekt ist, dies hat selbst zu seiner nothwendigen Voraussetzung den Glauben der Welt an den in Christo geoffenbarten Gott. Dieser Glaube ist die Gewißheit, die der absolute Geist in der religiösen Vorstellung erlangt.

Wenn der absolute Geist dem endlichen Bewußtsein Gegenstand sein muß, so ist die erste nothwendige Form desselben die Vorstellung und nach den allgemeinen Grundsätzen des Idealismus das Wesen derselben, die Qualität ihres Gegenstandes durch ihre Form zu bestimmen. Denn was die Dinge sind, ist die Form des Denkens. Die allgemeinsten Bestimmungen des Denkens sind aber die Anschauung, die Vorstellung und der Begriff. Da dieser nothwendig Resultat seiner Vermittelung im Geiste ist, so geht das vorstellende, fühlende und wahrnehmende Bewußtsein vorauf, dem zuerst Gott als Geist Objekt ist. Nur in der Form des vorstellenden Denkens kann also in der Religion die absolute Wahrheit für das Subjekt gewiß werden, sie ist die Vorstufe des „sich in Geistesgestalt wissenden Geistes", d. i. des „begreifenden Wissens".

Diese Gewißheit ist eine nothwendige Bestimmung in dem Proceß des absoluten Geistes, der nur durch sie zu seiner adäquaten Gestalt, der des Begriffes gelangen kann. Dieses vorstellende Bewußtsein bewirkt aber das Gedoppelte, die Versöhnung des Absoluten mit dem Endlichen als die „Menschwerdung des göttlichen Wesens" vorzustel-

len und daß dies für den Menschen wahr ist. „Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtsein geht dann nicht aus seinem Innern, von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Dasein zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Dasein aus und erkennt den Gott in ihm".[1]) „Für das Subjekt muß die Idee nicht nur Wahrheit sein, sondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die diesem Subjekt als solchem, als endlichem, dem empirisch-konkreten, dem sinnlichen Subjekt angehört".[2])

Obgleich hiernach die Nothwendigkeit des Gottmenschen und der Glaube an ihn eine für das Subjekt seiende ist, es nothwendig ist, daß Gott Mensch geworden und daran geglaubt wird, weil es ein religiöses Subjekt giebt, für das dies so sein muß, und dieser Proceß eine idealistische Konstruktion ist, weil das vorstellende, religiöse Bewußtsein seinen Inhalt auf die angegebene Weise gestaltet, so ist doch hiermit nicht gesagt, daß das Ganze nur eine subjektive Vorstellung sei. Wenn diese Konsequenz aus dem Idealismus gezogen worden ist, so ist sie insofern in ihm enthalten als jeder Idealismus ein subjektiver genannt werden kann. Weil aber der logische Idealismus objektiver Art sein soll und es in beiderlei oben angegebenem Sinne ist, so muß jener Proceß von uns als ein allgemeiner und nothwendiger, „daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist", gedacht werden. Es ist hier weder die Meinung noch die Konsequenz vorhanden, daß der christliche Glaube und sein Inhalt nur eine subjektive idealistische Vorstellung sei. Daß der christ-

1) Phänomenologie, S. 568.
2) Philosophie der Religion, B. II. S. 205.

liche Glaube und sein Inhalt, dies religiöse Bewußtsein idealistisch vorgestellt wird, kann nur, soweit der Idealismus überhaupt keine Wahrheit hat, als ein Mangel dieser Konstruktion angesehen werden. Denn die Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann dieselbe bleiben, ob der Inhalt des Denken idealistisch oder realistisch bestimmt wird.

Wenn daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und der Glaube daran eine für das religiöse Subjekt geltende ist, so ist diese damit nicht weniger allgemein. Denn da das religiöse Subjekt selbst eine nothwendige Evolution des absoluten Geistes ist, so bleibt immerhin jene Nothwendigkeit, selbst wenn der Gehalt des religiösen Bewußtseins in den Begriff aufgenommen wird und dadurch eine andere Gestalt bekommt, die jenen Gehalt qualirt, dieselbe allgemein geltende. Durch die Verwandlung der religiösen Vorstellung in den Begriff kann er nicht die Nothwendigkeit des religiösen Subjektes und seiner Vorstellungswelt, die er selbst entwickelt, wieder verlieren. Denn er kann nicht von demselben darthun, daß es nothwendig ist und daß es dies nicht ist.

Die Realität dieses vorstellenden Bewußtseins ist das glaubende Bewußtsein selbst. „Daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit (Christi) sieht und fühlt und hört“ und dessen sich durch die Vorstellung und den Kultus vergewissert, muß nach dem Idealismus die Realität der religiösen Welt selbst sein, denn der Gegenstand des Bewußtseins soll das Bewußtsein selbst sein.

Entwicklung des Anthropologismus in der Religionserklärung.

Nach der gegebenen Religionserklärung muß daher die Religion die Vollendung des Geistes sein. Sie ist die höchste Offenbarung des Absoluten, in welcher es seine adäquate Wirklichkeit erreicht und der endliche Geist seinem Begriffe entspricht.

„Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind, so machen sie zusammen die daseiende Wirklichkeit des gan-

zen Geistes aus, welcher nur ist als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten".[1]) Darnach ist, wie in der Encyklopädie und andern Werken Hegels, die Religion die eine Substanz, um deren Willen die Natur und die Geschichte sind, denn diese sind nichts anderes als das Werden der Religion.

Mit der christlichen Religion ist der Geist und die Welt vollendet, mit ihrem Auftreten verändert sich die ganze Betrachtungsweise, indem sie derselben erst den Abschluß giebt. Denn die Religion giebt dem Geiste seine Wirklichkeit, indem sie „der ganze Geist" ist, die Substanz ist, die auf die mannichfachste Weise in den einzelnen Momenten des Geistes und seiner Entwicklung in der Geschichte sich verwirklicht. Die Besonderungen des Weltgeistes erscheinen daher als die Bestimmungen der Religion, die die Basis für seine politische, ästhetische u. a. Gestaltungen bildet. Deßhalb verändert sich mit dem Auftreten der Religion in der Phänomenologie die Betrachtungsweise selbst. „Auf diese Weise, heißt es[2]), ordnen sich nun die Gestalten, die bis hieher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, —. In der betrachteten Reihe bildete sich jeder Moment (Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist), sich in sich selbst vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz („der Geist der Religion") ist aber nun mehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Principe nicht gestattet, sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend, schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort und alle seine besonderen Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen". — Dieser seiner selbst gewisse Geist

1) Phänomenologie, S. 513.
2) a. a. O. S. 514.

und seine Bewegung ist ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürsichsein, das jedem Einzelnen zukömmt.

In der Begriffserklärung der Religion liegt daher der Anthropologismus, daß erstens Gott überhaupt im religiösen Menschen, zweitens im christlichen Menschen wirklich sei und dieser der Endzweck der ganzen Welt sei. Gott hat seine Wirklichkeit im Menschen, der ihn als sein Wesen weiß, daraus entspringt die Betrachtung der Welt, daß die Erde als der konkrete Planet bestimmt wird, indem allein im Menschen die Natur zu ihrem Bewußtsein kommt, daß der religiöse Mensch die Substanz der Geschichte ist, daß der christliche Mensch der Endzweck, die Vollendung von allem ist, in welchem Gott seine wahre Wirklichkeit gefunden hat, denn die Religion ist „die Vollendung des Geistes", ist der „ganze Geist", der alle Momente desselben in sich „versammelt und zusammenhält", und ihnen allen „die gleiche Bestimmtheit des Ganzen" giebt.

In der Religionserklärung ist dieser Anthropologismus enthalten, weil die Religion für ein Erkennen des Absoluten erklärt wird und die konstruirende Methode eine besondere Erscheinung für die höchste Offenbarung des Absoluten halten muß.

Wenn das religiöse Gemüth Vorstellungen veranlaßt, in denen seine Erregungen, Stimmungen und Gefühle, seine Andacht und Verehrung vorgestellt wird und es mit einer Vorstellungswelt von Gott, der Schöpfung, der Erlösung u. s. w. verbunden ist, so kann gemeint werden, daß in dieser Bilderwelt das Wesen der Religion liege. Wird darnach die Religion das Bewußtsein des endlichen Geistes vom absoluten genannt und dies Bewußtsein von Gott ein Bewußtsein Gottes, so ist die Religion wesentlich ein Denken und Erkennen Gottes. Die religiösen Vorstellungen werden daher als das Wesen der Religion bestimmt und deßhalb gemeint, daß durch diese Vorstellung ausgesagt werde, was Gott, die Welt, deren Endzweck u. s. w. sei. Anerkennt die Philosophie diese Erklärung der Religion und bringt ihr Verfahren es mit sich eine besondere Erscheinung des Universums für die höchste Offenbarung Gottes auszugeben, so wird sie genöthigt die religiösen Vorstellungen für die wahre Erkenntniß und das Sein der

Wahrheit auszugeben, die die Philosophie sich anzueignen und in die adäquate Form umzuwandeln hat.

Die Philosophie erklärt die Religion und nach dieser Erklärung ist die Religion das Bewußtsein, dem sich Gott offenbart hat wie er an sich ist. Durch diese Offenbarung erlangt das Denken die Einsicht, was die Einsicht und der Endzweck der Welt ist, der im Allgemeinen die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen, oder des Gedankens mit seinem Gegenstand, welcher Gott ist, sein soll. Was nun diese Identität sei, das sagt die Religion, denn darnach soll sie das absolute Wesen als Selbst oder umgekehrt, das Selbst als absolutes Wesen sein. Diese Identität soll im religiösen Menschen, und vollendet im Gottmenschen realisirt sei.

Die Religion weiß, daß Gott ist und was er ist, er ist Gott-Mensch, der als das Wesen gewußt wird, in dem Alles und selbst die Religion vollendet sei. Wenn in diesem Begriffe der Religion liegt, daß Gott im religiösen Bewußtsein, in Christo und dem christlichen Menschen wirklich und hiermit die Versöhnung, wornach die Welt ringt, erlangt ist, so wird doch durch die Form der Philosophie diese Erkenntniß erst zum Anthropologismus. Denn nicht der religiösen Erkenntniß, sondern der philosophischen gehört die Allgemeinheit und Nothwendigkeit an, die in dem Wirklichen die Vernunft erringt. Indem daher die Philosophie durch ihre konstruirende Methode gezwungen wird, die erkannten Begriffe für die allgemeinen und nothwendigen Produkte der sich verwirklichenden Vernunft auszugeben, konstituiren die religiösen Sätze, wodurch die Metaphysik zu ihrem Gehalte kommt, den Anthropologismus, daß der religiöse, christliche Mensch der Endzweck der Welt ist, indem sie zu ihrer adäquaten Offenbarung gelangt. Daß Gott Mensch sei, ist darnach der Plan der Schöpfung, und daß dies in Christo, und von da an in allen, die an ihn glauben, erreicht sei, die anthropologistische Erkenntniß der absoluten Philosophie, die aus ihrer Religionserklärung folgt.

Dieser in der Religionserklärung gegebene Anthropologismus, daß der christliche Mensch Endzweck und Centrum der Geschichte und dadurch gleichfalls der Natur ist, ist eine Offenbarung des absoluten

Denkens, das durch das ihm gegebene Ziel, ein Besonderes zu finden, das zugleich höher ist als das Allgemeine, verführt wird, den Aussprüchen eines Gottes Vertrauen zu schenken, dessen Weisheit nicht größer ist als seine räthselhafte Natur.

Die Architektonik der Hegel'schen Philosophie, ihre Weltanschauung und Erkenntnißtheorie.

Die Erkenntnißtheorie und Weltanschauung des logischen Idealismus ist wesentlich aus dem Anthropologismus, der in der Religionserklärung liegt, gewonnen.

In dem religiösen Bewußtsein meint die absolute Philosophie das Mittel entdeckt zu haben, die metaphysischen Ideen positiv zu bestimmen, denn dies Bewußtsein weiß und ist, was das Absolute ist; und das Problem der Erkenntniß gelöst zu haben, weil das religiöse Bewußtsein der Gedanke sei, dem sein Gegenstand, Gott, gleich ist. Es muß daher die Weltanschauung und Erkenntnißtheorie, die aus diesem Anthropologismus folgt, für sich betrachtet werden.

Jahrhunderte hat die Vernunft gestrebt zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, viele Wege sind versucht worden, um die Möglichkeit zu erklären, wie der Gedanke seinem Gegenstande gleich sein könne. Endlich jedoch hat die absolute Philosophie das wunderbare Wort des Räthsels gefunden, „die Menschwerdung des göttlichen Wesens ist der einfache Inhalt der absoluten Religion". Durch diese Entdeckung glaubt sie den Kampf geschlichtet und den Sieg gewonnen zu haben. Denn die Menschwerdung des göttlichen Wesens sei die Einheit und die Vollendung der Welt, denn dem religiösen Bewußtsein sei offenbart worden, was das göttliche Wesen an sich ist.

Durch die Architektonik der Hegel'schen Philosophie sehen wir uns genöthigt, den Anthropologismus, wodurch sie die Welt konstruirt vor demjenigen, der sie selbst ermöglicht, zu entwickeln und zu beurtheilen. Denn diese Architektonik bewirkt es, daß etwas eher wirklich ist, als es möglich ist. Wenn Kant von der Philosophie

verlangte, daß, bevor sie die Gegenstände ihrem Wesen nach erkenne, die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß (der Metaphysik) von ihr nachgewiesen werde; so kehrt die Hegel'sche Philosophie dies um, sie sucht zuerst die Gegenstände zu erkennen und erst nach dieser wirklichen Erkenntniß deren Möglichkeit darzuthun. Deßhalb ist der Begriff der Philosophie das Ende ihrer eignen Entwicklung, weßhalb sie entweder vor sich oder nach sich selbst existirt, in der That aber zu Ende ist, wenn sie anfangen sollte.

Eine derartige Systematik und der damit verbundene Widerspruch muß in einer Philosophie entstehen, die das Wissen durch die Erkenntniß eines besonderen Gegenstandes begründet. Denn diese Erkenntniß muß vollzogen sein, um die allgemeine Einsicht daraus zu gewinnen, daß die Philosophie möglich ist. Daher scheint sie selbst das Resultat ihrer eignen Entwicklung zu sein und gewinnt ihren Begriff aus einer Verwirklichung, von der sie nachträglich behauptet, daß sie ihr selbst angehöre.

Diese Systematik hat Reiff in seiner Schrift „der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft" konsequent durchzuführen versucht. Von dem Streben geleitet, dem Idealismus einen realistischen Punkt zu geben, und die Philosophie als eine reine apriorische Geschichte des Selbstbewußtseins auszubilden, „durch welche wir zur Erkenntniß des Realen kommen", gewinnt er eine Systematik, die die Umkehrung des Systemes der Philosophie ist. Die letzte Wissenschaft der Philosophie ist die erste — was phänomenologisch, aber nicht an sich richtig ist — und „das System der reinen Willensbestimmungen", und diese giebt dem Idealismus einen realistischen Punkt. Die erste Wissenschaft der Philosophie, die Metaphysik und Erkenntnißlehre ist aber in der phänomenologischen Systematik die letzte, eine Philosophie, die nach ihrer eignen Entwicklung zur Existenz gelangt und mit ihrem Anfange, der Erkenntniß, aufhört. Diese Systematik setzt an die Stelle der Philosophie die Phänomenologie des Selbstbewußtsein, als wenn der Erkenntniß genügt wäre durch die Vorführung derjenigen Gegenstände, die sie zu erkennen hat.

Unterstützt und nach einer andern Seite hervorgerufen wird diese Systematik durch die Behandlung der Philosophie als Geschichte des Bewußtsein. Wenn die Entwicklung der Begriffe die Geschichte ihrer Gegenstände ist, so kann die Philosophie sich nur durch die Konstruktion einer Geschichte begründen, deren letztes Resultat sie selbst ist. Denn diese Behandlungsweise der Philosophie ist die nothwendige Reihenfolge der Begriffe, ihre Systematik, und nothwendig ist die Reihenfolge durch das Bewußtwerden der Begriffe. Diese Reihenfolge muß eine solche sein, wie die Philosophie sich der Begriffe bewußt wird. Die nothwendige Entstehung der Begriffe im Bewußtsein soll ihr Sein und Werden an sich sein, denn die Entwicklung der Begriffe ist die Geschichte ihrer Gegenstände. Diese Entstehung ist aber bedingt durch den Gegenstand, der das Bewußtsein erregt und woraus dessen Begriff gewonnen werden soll. Wenn an und für sich auch aus verschiedenen Wahrnehmungen derselbe Begriff gewonnen werden kann, so hat doch die absolute Philosophie darüber eine andere und zwar die Theorie, daß bestimmte Wahrnehmungen nicht nur vorzugsweise, sondern allein den bestimmten Begriff, der entwickelt werden soll, hervorzubringen. Deßhalb erbauet diese Philosophie ein Begriffsgebäude, in welchem die Wahrnehmung gewisser Gegenstände Begriffe entwickelt und begründet. Daher kommt es, daß im Allgemeinen jeder Begriff nach seiner Wirklichkeit seinen Ort findet, besondere Wahrnehmungen eine eigenthümliche Verwandtschaft zu allgemeinen Begriffen haben, und im besondern die Philosophie nach ihrer eignen Verwirklichung.

Dies induktorische Verfahren, das ein phänomenologisches genannt worden, ist wiefern durch dasselbe das Werden des philosophischen Systemes im Subjekt entwickelt werden soll, ein dialektisches, weil es durch das Gesetz der realen Opposition regiert wird, ist hier zu einer Methode geworden, wodurch die durch (wahlverwandte) Wahrnehmungen vermittelte Entstehung der Begriffe im Bewußtsein verkehrt wird zu deren An- und Für-sich-sein. Diese s. g. immanente Methode und die durch sie bedingte Lösung des Erkenntnißproblems hat die Architektonik der Hegel'schen Philosophie hervorgebracht, in der das erste Problem der Philosophie das letzte und daher das alleinige ist, die

Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens. Durch die Systematik werden wir daher veranlaßt den religiösen Anthropologismus zuerst seiner objektiven Seite nach, wiefern er die Konstruktion der Welt, die Natur- und Geschichtsanschauung bedingt; und zweitens seiner subjektiven Seite nach, wiefern durch ihn die Möglichkeit der Philosophie gewonnen werden soll, zu betrachten.

Die Weltanschauung des religiösen Anthropologismus.

Der Anthropologismus kann in verschiedenen philosophischen Systemen eine verschiedene Färbung annehmen und seine Explikation zur Weltanschauung dadurch demnach bestimmt sein. Es liegt aber in der Natur des Anthropologismus, daß er eine besondere Eigenschaft des Menschen zur wesentlichen macht und seine Konstruktion der Natur und der Geschichte durch den so bestimmten Menschen vollzieht. Denn weil nach seinem Verfahren das Allgemeine nur Wahrheit hat, wiefern es in einem besondern adäquat exemplificirt ist, so kann nicht der Mensch schlechthin, sondern nur der in einer seiner Eigenschaften sich vollkommen offenbarende Mensch der Mittelpunkt des Universums sein. Wo daher ein Anthropologismus gegeben ist, wird zugleich eine auf diese Weise beschränkte Definition des Menschen entwickelt sein.

Wenn Aristoteles den Menschen ein ζωον πολιτικον nannte, so muß der logische Idealismus den Menschen ein religiöses Thier nennen. Nicht nur in dem logischen Idealismus hat der Anthropologismus eine derartige Bestimmung angenommen, sondern ebenso in anderen Systemen, die bald den sittlichen, bald den ästhetischen Menschen für den Menschen erklären, worauf aber hier keine weitere Rücksicht genommen worden ist, weil es genügt an einem Systeme dies nachzuweisen.

Der religiöse Mensch ist der Mittelpunkt und Wendepunkt der Geschichte und des Universums, dies aber dessen Werden, ist der Lehrsatz, wodurch die Konstruktion der Geschichte und die Weltanschauung überhaupt, die diesem Anthropologismus eigen ist, gegeben ist. Wenn unmittelbar nur die Geschichtsbetrachtung hierdurch bestimmt wird,

so wird doch gleichfalls durch jenen Lehrsatz die Weltanschauung im Ganzen erklärt, weil die Geschichte die Wahrheit der Natur sein soll; wie denn auch die Naturansicht durch den Anthropologismus verkehrt ist.

Philosophie der Geschichte und Ethik.

Die Philosophie der Geschichte ist eine neuere Wissenschaft der Philosophie, die sowohl hinsichtlich ihres Objekts als ihrer Behandlungsweise eigenthümlich ist.

In der neueren Zeit hat Herder, dessen Werke für die heutige Theologie und Philosophie bedeutungslos zu werden scheinen, zuerst versucht eine Philosophie der Geschichte aufzustellen. Das Philosophische an dieser Bearbeitung besteht allein in dem stofflichen Interesse an der Geschichte. Der Gedanke wird hier in der Betrachtung der Geschichte geleitet auf philosophische Probleme und hingeführt zu den Tiefen, die die Geschichte ahnen läßt. Der Humanismus (kein Anthropologismus) ist die Idee der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Metaphysische und ethische Gegenstände sind damit verwebt. Von einer philosophischen Form dieser Geschichtsphilosophie kann kaum die Rede sein, was schon Kant bemerkte.[1])

Den Plan zu einer Philosophie der Geschichte, die Untersuchung über deren Möglichkeit verzeichnete Kant in seiner Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". „Eine logische Pünktlichkeit in der Bestimmung der Begriffe und sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze" war dem gewissenhaften Kant die erste Forderung, die er an eine solche Wissenschaft machte. Die Schrift versucht alsdann nachzuweisen, wie mit der philosophischen Forderung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit die freiheitliche Entwicklung der Geschichte vereint werden könne, und setzt ihren Endzweck in „die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft".[2])

1) Werke, Thl. 7. „Kritik des ersten Theils von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".
2) a. a. O. S. 323.

Herders Ideen und Kants Plan zur Philosophie der Geschichte bildeten die Vorbilder zu der Philosophie der Geschichte, deren eigenthümliche Form die Konstruktion des Thatsächlichen ist. Durch diese Form sollte die Philosophie sich des Inhaltes der Geschichte in Wahrheit bemächtigen können.

In der Geschichte ist mit einander vereint, was besonderen Wissenschaften der reinen Philosophie angehört, das Metaphysische mit dem Ethischen, das Psychische mit dem Somatischen. Die Philosophie der Geschichte muß daher verschiedene Wissenschaften in sich verbinden, deren Existenz und Kenntniß sie voraussetzt, wie sie an sich kein Theil der reinen, sondern der angewandten Philosophie ist.

Die Geschichtsbetrachtung, die durch Konstruktion des Thatsächlichen, Philosophie der Geschichte sein soll, hat jene Begriffe vor ihrer Untersuchung mit einander geeint und mit dem Thatsächlichen verbunden, sodaß sie eine Wissenschaft geworden ist von der Verkehrung des Ethischen in Metaphysisches, des Psychischen in Somatisches, des Empirischen in Speculatives.

Wie in Plato's Dialogen das Metaphysische und Ethische mit einander betrachtet wird, so hat auch die Philosophie der Geschichte und die Geistesphilosophie der Neueren beides mit einander verbunden, mit dem Unterschiede, daß in jenen Dialogen das Wesen dieser Welten erkannt, in diesen Werken aber verkannt wird.

An die Stelle der Ethik ist in der neuesten Zeit die Philosophie der Geschichte und die Geistesphilosophie getreten, die entweder im Ganzen oder in besonderen Theilen sich jenen Namen angeeignet hat. Diese Wissenschaft hat das Geistige entweder in seiner historischen Form — Philosophie der Geschichte — oder in logischer Gestalt — Philosophie des Geistes — behandelt, jedesmal aber bewirkt, daß die ethischen Begriffe entweder gänzlich oder zum Theil verschwunden sind.

Indem der Geist der freie genannt, und der historische Proceß promiscue mit dem ethischen Processe gleich gesetzt wurde, obgleich der Geist und die Geschichte nicht weniger ein Natürliches sind als der

Körper, hat das Ethische nur noch insofern eine Existenz sich gerettet als es in beiden erscheinend in dieser Anwendung zur Betrachtung gekommen ist. Die Natur des Geistes, die in der Religion, der Kunst und der Wissenschaft auf eine besondere Weise sich darstellt, ist hierdurch gleich gemacht worden mit der ethischen Wirklichkeit, welche sie erlangen können. Die besondere Erscheinung des Ethischen an einem Gegenstand, und die Natur des Geistes haben die ethische Wirklichkeit in der Wissenschaft verzehrt. Statt einer Ethik haben die neueren idealistischen Systeme ein Stück Naturphilosophie und angewandter Ethik als Geistesphilosophie oder Geschichtsphilosophie eingeführt.

Dem Begründer der ethischen Wissenschaften, Kant gelang es nicht, diese vom Idealismus frei zu halten und sie an das Wirkliche hinanzubringen. Dies versuchte daher der Idealismus. Das Wirkliche galt ihm mehr als das Ethische. Statt aber die ethischen Begriffe zu untersuchen und adäquater zu bestimmen, raisonnirte er gegen die Kantische Fassung dieser Begriffe und nahm das Wirkliche an die Stelle jener Begriffe auf. Dadurch, daß man die Religion, Kunst, Wissenschaft und die Geschichte jetzt an der Stelle im philosophischen Systeme abhandelt, wo die ethischen Begriffe untersucht werden müssen, und den Staat an die Stelle jeder ethischen Gemeinschaft stellt, hat man weder jenen Mangel aufgehoben noch die Philosophie gefördert, die ohne einen dritten Theil (Ethik) unvollendet ist.

Die Künste, die Religion und Wissenschaft können eine ethische Wirklichkeit erlangen, besitzen diese aber nicht von Natur, noch wird ein Wille dadurch ethisch, daß er jene Gegenstände zu seinen Inhaltsbestimmungen macht. Dieser Meinung muß man aber gewesen sein, als man den Geist den freien Geist, die Geschichte das Reich, den Staat den Organismus der Freiheit nannte, und dadurch zu erkennen gab, daß man die Natur des Geistes mit der ethischen, die Geschichte mit der ethischen Verwirklichung, den Staat mit der ethischen Gemeinschaft gleichstellte und verwechselte. Nicht die Natur des Geistes, noch die Geschichte geben dem Ethischen, sondern umgekehrt dieses giebt erst jenem einen Werth.

Die Ethik. Hegels Philosophie der Geschichte.

Eine Philosophie der Geschichte muß bestimmen, was der Endzweck von allem Werden ist, und durch diese Bestimmung das Princip für die Periodisirung und Entwicklung gewinnen. Dem Empirismus ist es eigen, irgend eine besondere Erscheinung zum Allgemeinen und in der Geschichte als Endzweck zu bestimmen. Die Philosophie verfährt ebenso empiristisch, wenn sie eine besondere historische Wirklichkeit zum Endzwecke der Geschichte macht, wie denn bald der Staat, bald eine andere ethische Gemeinschaft, bald aber auch besondere ethische Gegenstände zu Endzwecken des historischen Processes erhoben worden sind.

Da in der Geschichte das Natürliche mit dem Sittlichen, das Psychische mit dem Somatischen vereint ist, so kann, wenn vor ihrer Erkenntniß ihre Identifikation angenommen ist, es sich ereignen, daß statt eines Endzwecks ein Natürliches als ein Endzweck genommen und bestimmt wird. Wenn dies geschieht, so wird unter der Bearbeitung der historische Proceß ein bloßer Naturproceß, mag man die ganze geistige Natur oder einen Theil derselben für den Endzweck ausgeben. Denn es ist dem Natürlichen nicht eigen, an und für sich Endzweck zu sein, weßhalb es auch nicht durch eine Verbaldefinition dazu erhoben werden kann. Das Natürliche dringt daher dem Erkennen sein Wesen auf und die Geschichtsbetrachtung wird eine fortgesetzte Naturbetrachtung.

Mit diesem Charakter der Geschichtsbetrachtung stimmt es überein, daß dem Idealismus ein Erkennen Endzweck der Geschichte sein soll. Die Erkenntniß des Absoluten als ein geoffenbartes im Menschengeist, die in der Kunst geahndet, von dem objektiven Geiste erstrebt wird, in der Religion aber verwirklicht und von der Wissenschaft formalirt wird, ist nach Hegel Endzweck der Geschichte. Die Stellung, welche der Begriff der Geschichte in der Encyklopädie bekommen hat, die Phänomenologie des Geistes, wie die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte beweisen hinlänglich, daß die religiöse Erkenntniß das Ein und Alles ist, warum die Geschichte sich dreht.

In der Encyklopädie [1]) vermittelt die Geschichte den objektiven Geist mit dem absoluten, weil dieser die Wahrheit von jenem ist. In der Religion aber ist der absolute Geist geoffenbart, daher ist sie der Endzweck, dessen Erwirklichung die Geschichte erringen soll. Die Religion ist nach der Phänomenologie die Vollendung des Geistes, der ganze Geist, dessen Werden die einzelnen Momente des Geistes sind, und die Philosophie der Geschichte betrachtet die Entfaltung der Religion als die eine Substanz, die das historische Sein des Staates, der Sitte, Kunst u. s. w. bestimmt.

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". [2]) Darnach erscheint die Freiheit oder das Bewußtsein der Freiheit als der Endzweck, der die historische Entwicklung leitet und gliedert. Dieses Bewußtsein der Freiheit ist aber nichts anderes als die Religion, durch die dies Bewußtsein der Freiheit, dessen Werden die Geschichte sein soll, beschränkt ist. Denn wie erst die germanischen Nationen im Christenthume zum Bewußtsein gekommen sind, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; und „dies Bewußtsein zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen" ist, so ist das Bewußtsein der Orientalen, „daß Einer frei", der griechischen und römischen Welt aber „daß Einige frei sind", der bestimmte Ausdruck ihres religiösen Bewußtseins, jenes das der Substantialität, dies der geistigen Individualität.

Die Weltgeschichte ist demnach ein idealistischer Proceß der Religion, denn sie soll der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sein, welches Bewußtsein die Religion ist. Um die Religion, das Bewußtsein Gottes sammeln sich die ethischen Gebiete selbst, die Sittlichkeit, das Recht und die Erziehung, wie die Künste und Wissenschaften, die Völker und die Individuen nur in ihrem Lichte glänzen, nur in ihr leben. Die sittliche Welt und der Rechtszustand, die Bildung und die Moralität gehen in ihr zu Grunde. Die Weihe, die sie denselben

1) §. 552.
2) Philosophie der Geschichte, S. 22.

verleiht, ist an die Bedingung geknüpft, daß „sie nicht sich selbst zum Ganzen machen".

Die Inhaltsbestimmung der Geschichte ist auf diese Weise eine Erklärung, die theils das Objekt idealistisch in ein Bewußtsein verwandelt, theils die Sittlichkeit mit der Natur des Geistes identificirt, und eine besondere Bestimmung derselben, die Religion, zum allgemeinen Endzweck von Allem macht. Darnach ist die Geschichte die Entwicklung des Geistes, und „der Endzweck der Welt, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit".

Wenn die Geschichte bestimmt werden könnte als die Verwirklichung, Offenbarung eines Endzwecks, oder als das freie, fortschreitende Werden, und jener Endzweck, oder diese Freiheit ihre Qualitätsbestimmung aus einer besonderen historischen und natürlichen Wirklichkeit erlangen könnte, so würde der Inhalt der Geschichte vielleicht ausgesprochen sein in der Erklärung, daß sie das Werden der Religion, des im Menschengeiste geoffenbarten Gottes sei.

Die Philosophie der Geschichte soll die Wissenschaft von der allgemeinen und nothwendigen Entwicklung des Geistes sein. Diese ihre Bestimmung, den historischen Verlauf als einen allgemeinen und nothwendigen, als eine einheitliche Entwicklung, in der jede folgende Stufe das nothwendige Resultat der vorhergehenden ist, darzuthun, will sie durch ihre Methode, die Konstruktion des Wirklichen aus dem Begriffe desselben erreichen. Ein solches Verfahren bringt es mit sich, daß die historische Entwicklung schlechthin als ein Naturproceß vorgestellt wird, daß eine besondere Wirklichkeit dessen Endzweck genannt wird und die uns bekannte Geschichte des Menschengeschlechts zur an und für sich seienden der Welt wird.

Wenn Philosophie der Geschichte nichts anderes wäre, als eine organische, oder wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte, oder eine Forschung nach den Anfängen, dem Endzweck, den Wegen und den Mitteln der Geschichte, so würde sie auf diesen Namen nur insofern Anspruch machen können, als hiernach Wissenschaft und Philosophie dasselbe wäre, oder eine Untersuchung nach ihrem Gegenstande benannt wird. Von jeder Wissenschaft wird mit Recht gefordert, daß sie syste-

matisch verfahre. Deßhalb sahen die Idealisten bald ein, daß eine Philosophie der Geschichte der philosophischen Form genügen müsse. Die Philosophie der Geschichte kann daher nicht mit einer wissenschaftlichen Geschichte, noch mit philosophischen Betrachtungen bei Gelegenheit historischer Thatsachen dasselbe sein, sondern muß eine allgemeine und nothwendige Wissenschaft sein. Sobald daher von Philosophie der Geschichte die Rede ist, wird die Voraussetzung gemacht, daß die wissenschaftliche Form der Philosophie auch die der Geschichte sei, man möchte denn jenen Namen in einem ganz andern Sinne nehmen, wobei gänzlich von der uns bekannten Geschichte abstrahirt wird.

Es ist eine gewöhnliche Illusion derer, die der Konstruktion des Thatsächlichen beipflichten, daß dieselbe umgangen werde oder ihre Mängel gehoben seien, durch die Erklärung: die Konstruktion wolle nicht ohne alle Erfahrung, Quellenstudium u. s. w. die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des historischen Verlaufes darthun, kein Luftgebilde von leeren ersonnenen Begriffen, sondern wie jede andere Erkenntniß von der Erfahrung ausgehen, aber deren allgemeinen und nothwendigen Zusammenhang darthun. Vorzüglich den Hegelianern ist es eigen, für und wider die Konstruktion des Thatsächlichen zu streiten, weil sie in der That keine rechte Erkenntniß von der Methode haben, deren sie sich bedienen. Ueberall hört man sie für die Vortrefflichkeit ihrer Methode reden, die sie als eine ganz andere als jede andere Konstruktion anpreisen, denn die ihrige anerkenne die Erfahrung und gehe von ihr aus, nicht sie, sondern andere Philosophen hätten es versucht, ohne alle Erfahrung a priori die Welt zu konstruiren. Darum, weil sie die Erfahrung respektiren, konstruirten sie nicht, wie man sagt, a priori die Geschichte.

Ob es wohl je Philosophen gegeben hat, die ohne alle Erfahrung irgend etwas gewußt haben, davon schweigt die Geschichte und reden nur die Vertheidiger der Hegel'schen konstruirenden Methode, die sich dadurch das Ansehen geben, als wenn eine Konstruktion a posteriori etwas anderes als eine Konstruktion, d. h. ein Versuch wäre, die Methode der Philosophie zur wissenschaftlichen Methode aller Wissenschaften zu machen. Die Philosophie, welche es überhaupt für nöthig er-

achtet, für ihre Beweise sich auf irgend welche Erfahrung zu berufen, weiß nicht recht, was Philosophie ist, die an und für sich ein Wissen darstellen sollen, dessen Allgemeinheit und Nothwendigkeit unbedingt, daher durch gar keine Erfahrung gegeben sein kann. Allein es ist diesen Konstruenten, die die Vermischung des Wissens für Wissen ausgeben, nicht gar übel aufzunehmen, wenn sie nicht ermüden, die Behauptung zu wiederholen, auch das philosophische Wissen sei nicht ohne alle Erfahrung, wobei sie nur hinzuzusetzen vergessen, was das „ohne" bedeuten solle. Denn daß ohne irgend welche Erfahrung Etwas gewußt werde, haben selbst die Anhänger der angegebenen Ideen nicht behauptet, daß aber irgend welche Erfahrung für die Philosophie Beweiskraft habe, hat jede Philosophie, die einen Begriff von den Wissenschaften hatte, gelehrt. Es kommt demnach in dem Streite, ob die Philosophie der Geschichte nach Hegel eine aprioriſche Konstruktion derselben sei oder nicht, nicht auf die Versicherung an, Hegel oder seine Anhänger hätten die Erfahrungen Jahrhunderte studirt und benutzt, um daraus die Geschichte zu erkennen, denn das versteht sich ganz und gar von selbst, daß Niemand von einer besonderen Wirklichkeit anders als durch die Wahrnehmung etwas wissen kann, sondern welche Bedeutung diese Erfahrungen für die Konstruktion habe, die über die Erfahrung unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit verhängt. Nun aber kann, wenn die Geschichte konstruirt werden soll und demnach behauptet werden muß, die Reihe der Begebenheiten in der Geschichte sei eine schlechthin nothwendige oder, in der Geschichte der Philosophie, die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme in der Geschichte sei gleich der nothwendigen Aufeinanderfolge der Gedanken im Systeme der Philosophie, die Erfahrung nur für den Konstruenten oder für die mündliche oder schriftliche Darstellung der Konstruktion irgend welche Bedeutung haben. Denn ob eine Erfahrung mit einem in sich nothwendigen Beweis übereinstimmt oder nicht, das kann nur für das Subjekt, das sich diesen Beweis aneignet, von Belang sein, aber nicht an sich, denn der Beweis selbst wird dadurch um nichts verändert. Mithin ist die Betheurung, daß die Hegel'sche Konstruktion sich selbst der Erfahrung bediene, als ein Beweis dafür, daß dieselbe

nicht Konstruktion, oder nicht apriorische Konstruktion sei, nichtssagend. Denn das Wesentliche derselben besteht nicht in der subjektiven Aneignung oder Darstellung des Wissens, sondern darin, daß die wissenschaftliche Form der Philosophie die der Erfahrungswissenschaften sein soll, daß von besonderen Erscheinungen Allgemeines und Nothwendiges ausgesagt werden soll.

Ebensowenig relevirt es etwas, ob man in der Konstruktion vom Begriffe ausgeht oder ihn als Resultat seiner Entwicklung darstellt, denn das einemal wie das anderemal wird durch die wissenschaftliche Form die erscheinende Welt zu der an und für sich seienden verkehrt; da überhaupt in der Konstruktion die uns bekannte Welt, sei diese Natur oder Geschichte, zur an und für sich seienden erhoben wird, wenn gelehrt wird, daß der Zusammenhang in der erscheinenden Welt ein unbedingt allgemein und nothwendiger sei. Dies muß aber die Konstruktion annehmen, weil sie die erscheinende Wirklichkeit zu Exemplifikation der Momente der Idee macht, die in ihr geeint sind. Denn was in der Idee oder dem Begriffe verbunden ist, das ist in ihm schlechthin nothwendig und allgemein zu denken, mithin muß auch die erscheinende Wirklichkeit, die nichts weiter sein kann als Exemplifikation der Idee, ebenso in sich zusammenhängen.

Die Konstruktion bedient sich oft, wenn sie nicht recht mit dem Wirklichen übereinstimmt, der Wendung, dies sei die Schuld der Wirklichkeit, die als zeitlich-räumliche Exemplifikation der Idee, diese nicht ganz adäquat und überall auspräge. Daher erdreistet sie sich, ihre Unvollkommenheit mit einem Mantel zu bedecken, den sie sich selbst vorher gemacht hat, und glaubt Wunder zu thun, wenn sie sogar das als ein Nothwendiges darthun kann, was gar nicht ist, Mängel, Unvollkommenheiten u. s. w.

Im Geiste wirkt die Ueberredung oft stärker als die Ueberzeugung. Daher hat jene Ueberredung der Konstruktion dazu gedient, sich fester als ein Vorurtheil vergangener Jahrhunderte in den Geist unserer Zeit festzusetzen und auch den zu beherrschen, der von der Konstruktion sich befreit zu haben meint.

Die wissenschaftliche Form der Philosophie ist die der Geschichte,

heißt die wissenschaftliche Form der Geschichte, ist die Konstruktion des Thatsächlichen. Denn indem die Philosophie Allgemeinheit und Nothwendigkeit fordert, die Geschichte aber sich mit Thatsachen beschäftigt, so wird deren Erkenntniß selbst eine allgemeine und nothwendige, d. h. Konstruktion derselben. Das bekannte Gesetz dieser Konstruktion aber ist, daß die Wirklichkeit das Werden der im Begriffe geeinten Bestandtheile desselben sei. Die Konstruktion stellt daher die Geschichte im Einzelnen und im Ganzen als eine Entwicklung dar, deren Bestandtheile und Stufen die selbständig gewordenen Momente des Begriffs sind, der am Ende seiner Entwicklung deren verwirklichte Einheit ist. Durch ihr Verfahren wird daher die Philosophie der Geschichte gezwungen, eine besondere Wirklichkeit als die höchste und letzte Stufe der Entwicklung anzunehmen, die deren verwirklichter Endzweck und Mikrokosmus ist, und die anderen besonderen Wirklichkeiten als die selbständig gewordenen Glieder derselben, die getrieben werden, zu ihrer Einheit zusammen zu gehen.

Welche besondere Wirklichkeit die Konstruktion aber zum Endzweck und Mikrokosmus der anderen macht, das hängt von der Bestimmung der Wahrheit ab, die die konstruirende Philosophie hegt. Denn an sich kann die Konstruktion ebensogut den Staat, oder die Kunst, oder die Sittlichkeit zum Endzweck der Geschichte erheben, als die Religion. Da die Hegel'sche Philosophie aber idealistisch ist und meint, das Wahre sei die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen, so bestimmt sie hiernach die Religion erstlich als ein Bewußtsein, Denken und zweitens als die verwirklichte Identität des Unendlichen mit dem Endlichen und demnach also die Religion, die Vorsehung des absoluten Geistes mit dem endlichen, als die Vollendung der Welt. Aus diesem Grunde hat bei Hegel die Philosophie der Geschichte, die Phänomenologie des Geistes, die Geistesphilosophie, verschiedene Darstellungen desselben, die Religion als die ursprüngliche Erkenntniß des Absoluten zum Konstruktionspunkt der Geschichte erhoben.

Der Idealismus hat es daher veranlaßt, daß die Geschichte, wie die Religion als ein Proceß des Bewußtseins entwickelt wird. Die Veränderung des Bewußtseins soll das historische Werden sein. Be-

wußtseins-Akte, oder Momente des Geistes, sind historische Gestaltungen. Da dem Idealismus der Begriff der Substanz undenkbar ist, so verwandelt er diesen in den der Subjektivität, behauptend, die Substanz sei wesentlich Sichselbstwerden und bestimmt, daß das Bewußtsein von Gott der Endzweck und die Wahrheit der Geschichte in der Welt ist. Diese idealistische Verwandlung erleidet die Geschichte, und das Ethische, das es sich schon bei Fichte hat gefallen lassen müssen, wird ein Bewußtsein der Freiheit.

Daß aber nicht nur ein Wissen an die Stelle der ethischen Realität tritt, sondern diese selbst zu einer physischen herabgesetzt wird, hat seinen Grund in dem Streben der Methode, s. g. Konkret-Allgemeines an die Stelle der Begriffe zu setzen, in der Meinung, die adäquate Exemplifikation des Begriffes sei das Wahre. Da die ethischen Begriffe allgemeine Begriffe sind, so erscheinen sie einer Philosophie, die mit der Empirie ein Bündniß geschlossen hat und durch Konstruktion das Wirkliche erkennt, als abstrakte Begriffe, die für sich unwahr seien, weßhalb diese Philosophie nach einem Wirklichen sucht, in dem jene Abstraktion, die dem Begriffe eigen sein soll, aufgehoben ist. Daher ist es gekommen, daß die nachkantische Philosophie im Allgemeinen die Ethik mit der Geschichte ausgeschmückt und ein Handeln nur inwiefern dasselbe es mit Objekten zu thun hat (die Sittlichkeit bei Hegel und Schleiermacher), wodurch es inhaltsreiche Bestimmungen von dem Staat, der Kunst, der Religion und Wissenschaft empfangen haben soll, ein wahrhaft ethisches zu sein, im Besonderen aber bei Hegel das Erkennen, welches der absolute Geist genannt wird, die Wahrheit von Allem sein soll. Denn die Religion soll die wahre Ethik, oder wie es hier heißt, der absolute Geist sein.

Die konstruirende Philosophie schreibt dem allgemeinen Begriffe keine Wahrheit zu, versucht vielmehr diese aus den Exemplifikationen derselben zu gewinnen, wodurch die ethische Realität eine physische wird. Denn die Objekte, die Religion, Wissenschaft und Künste sollen dem strebenden Geiste erst seine Wahrheit geben. Jene sind aber für sich physische Eigenschaften des Geistes, wie eine physische Bestimmung des Geistes eine heteronomische ist. Daher wird die Geschichtsbetrach-

tung, die in einer besonderen Wirklichkeit den Endzweck der Welt ausspricht, eine physische. Dem Geiste wird gegeben was zu erringen seine Bestimmung ist.

Dem Bedürfniß, die formalistische Ethik Kants zu verlassen, ist demnach auf keine Weise dadurch abgeholfen, daß sie als Geistesphilosophie oder Geschichtsphilosophie von der Wirklichkeit voll ist. Wenn die Ethik an die Geschichte und das Wirkliche, um es zu erklären, hinantritt, und das ethische Handeln dem Geiste ein ethisches Dasein verleihen kann, so wird doch nimmermehr eine Ethik dadurch möglich, daß die an und für sich physischen Eigenschaften des Geistes freie genannt werden, und das Handeln durch die ihm aufgedrungenen Inhaltsbestimmungen ein wahres sein soll. In seiner Allgemeinheit und unabhängig von seiner physischen Bestimmung und der besonderen Wirklichkeit, kann nur der Geist ein sittlicher sein. Wie viel die Natur und die historische Wirklichkeit davon enthält, hängt nicht von ihr, sondern von ihm ab.

Die Verwandlung der Ethik in eine idealistische Physik bewirkt es, daß die Geschichte ein bloßer Naturproceß wird. Wenn man sich auch heutigen Tages überredet hat, daß der Geist nicht Natur sei, und daher meinen kann, eine idealistische Physik sei Ethik, so ändert dies nichts an der Behauptung, daß dieser Geistesproceß der Geschichte, der durch einen solchen Endzweck geleitet wird, nur ein physischer ist. Dies giebt sich hinlänglich zu erkennen in der Betrachtung der Individuen, die an der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen sollen, und der allgemeinen historischen Subjekte, der Völker, die einander gegenüber „rechtlos" sind [1]), diese handeln ebensowenig als die Individuen, welche in der That nur das sein sollen, wozu sie durch die Geschichte gemacht werden, denen ihre eigne That selbst „verborgen und nicht Objekt und Zweck" ist. [2]) Diese Individuen sind daher nur, was ihre geistige Natur ihnen zu sein verleiht, „in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit sind sie nur Werk-

1) Encyklopädie, §. 550.
2) Rechtsphilosophie, §. 348, 352.

zeuge". [1]) Der objektive oder der absolute Geist giebt ihnen einen Gedanken zu repräsentiren, den er selbst denkt.

Ebensowenig hat der allgemeine Geist, dessen „Auslegung und Verwirklichung" die Geschichte ist, sei dieser nun der objektive oder der absolute, eine andere als natürliche Existenz, denn sein ihm vorgestecktes Ziel, das Bewußtsein des absoluten Geistes im endlichen, wird er zu verwirklichen ohne sein Zuthun gezwungen. Denn die der Geschichte immanente Methode, die Konstruktion, verlangt, daß die Gegensätze sich in einander verwandeln, wie sie entstanden sind. Weßhalb der Geist nur immer das ist, wozu er durch seine s. g. Wahrheit gemacht wird.

Die idealistische Konstruktion der Geschichte macht daher eine besondere Wirklichkeit zum Endzweck derselben, und verwandelt die Geschichte daher in einen Naturproceß, durch den das Bewußtsein des unendlichen Geistes im endlichen wirklich werden soll.

Der Anthropologismus der Geschichte.

Die Geschichte bedingt an und für sich einen Humanismus, da uns nur die Geschichte des Menschengeschlechts bekannt ist und wir nur aus dieser die Geschichte der Welt interpretiren. Daß aber die Geschichte des Menschengeschlechts die Geschichte der Welt ist, ist die Lehre des Anthropologismus, der den Menschen zum Centrum der Welt an und für sich erhebt.

Der religiöse Anthropologismus wird zum Anthropologismus der Geschichte, indem die Geschichte durch den Begriff der christlichen Religion konstruirt wird. Das Individuum, in dem der Begriff der Religion und damit der unendliche Geist seine vollendete Wirklichkeit erreicht hat, Christus ist der Mikrokosmus, aus dem die Geschichte konstruirt wird. „Dieses Princip macht die Angel der Welt, denn an dieser drebt sich dieselbe um. Bis hierher und von daher geht die Geschichte". [2]) Die Betrachtung der Geschichte ist daher durch dieses Princip bestimmt, wodurch ihr Anthropologismus gegeben ist.

1) Encyklopädie, §. 551,
2) Philosophie der Geschichte, S. 331.

Der Anthropologismus der Geschichte besteht darin, daß aus jenem Princip der Gehalt und die Entwicklung der Geschichte konstruirt wird. Der Gehalt der Geschichte ist durch jenes Princip bestimmt, indem die historischen Gestaltungen exemplificirte Bestandtheile desselben darstellen. Die Entwicklung der Geschichte wird als eine nothwendige dargethan, indem gezeigt wird, daß im Gott-Menschen sein Makrokosmus zusammengeht und sich von da an in der Menschheit verbreitet. Der historische Gehalt und die Entwicklung der Geschichte ist daher durch den Gott-Menschen bestimmt, es ist in der Geschichte und ihren einzelnen Gestaltungen und Perioden soviel der Wahrheit enthalten, als Bestandtheile des Gott-Menschen oder er selbst darin exemplificirt ist. Da dieser Makrokosmus die Einheit ist, nach der Alles strebt und von der Alles ausgeht, der Endzweck, warum Alles wird, so haben hiernach Individuen und Zeiten, Künste und Wissenschaften, Völker und Staaten Wahrheit, sind Etwas, inwiefern sie Momente des Christenthums sind. Was sie sind und wie sie sich entwickeln, ist durch ihren Mikrokosmus bestimmt.

Wenn in einer solchen Ansicht von der Geschichte das Wesen und die Entwicklung historischer Dinge bestimmt ist durch eine andere historische Wirklichkeit, so bringt die Form dieser Geschichtsbetrachtung es hervor, daß die Geschichte nicht die des Menschen für den Menschen, sondern ein Werden ist, in welchem sich die Weltentwicklung an und für sich vollzieht. Durch die Konstruktion aus dem Gott-Menschen wird die Geschichte die nothwendige Entwicklung von der Exemplifikation Gottes im Menschen, wie er an und für sich ist.

Wenn eine Philosophie der Geschichte bestimmen muß, was die historischen Subjekte, Individuen und Völker, und die historischen Objekte, Künste, Wissenschaften, Religion u. a., sind, so kann sie diese Bestimmung nur aus dem angenommenen Mikrokosmus, der die Einheit und der Endzweck von Allem sein soll, gewinnen. Die historischen Subjekte und Objekte können daher nur exemplificirte Bestandtheile ihres Mikrokosmus sein.

Unter der Voraussetzung, daß die Wahrheit und der Endzweck der Geschichte der absolute Geist ist, der in der Religion seine wahre

Identität mit dem endlichen Geiste erreicht, müssen die besonderen Gestaltungen desselben der halbe absolute Geist sein, entweder sein Begriff, der subjektive Geist, oder seine Wirklichkeit, der objektive Geist, wie deren Glieder wiederum nur selbständige Momente desselben sein können. Darnach ist jedes Besondere, indem es ein selbständiges Moment des Konkret-Allgemeinen darstellt, statt wirklich ein Besonderes zu sein, nur ein Bruchstück. Durch die Bestimmung, daß dieses Bruchstück selbständig geworden sei, wird der Schein erregt, als ob, was nothwendig Moment eines Konkret-Allgemeinen ist, ein Besonderes für sich sein könne. Die Selbständigkeit eines solchen Bestandtheiles besteht aber nur darin, daß es durch seine Natur genöthigt wird, seine Selbständigkeit ewig aufzugeben und zu sein, was in der That nur ist ein Moment. Dies ist die Folge einer Methode, die den Begriff nur seiner Inhaltsbestimmung nach, wiefern in ihm zwei Momente einander beigeordnet sind, nicht aber die Umfangsbestimmung des Begriffes kennt und darstellt.

Die Völker oder die „welthistorischen Reiche" können nach dieser Methode nichts anderes sein, als exemplificirte Bestandtheile des religiösen Geistes oder, was dasselbe ist, innerhalb des religiösen Geistes die Exemplifikation eines Momentes des objektiven Geistes, oder der Kunst, oder der Wissenschaft. Denn „die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die Eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseins hindurch und drückt ihnen dies gemeinschaftliche Gepräge auf".

Jedes welthistorische Reich ist darnach die Exemplifikation einer bestimmten Gestalt der Religion, welche die ihre „aus den Gestalten eines jeden der Momente" des Geistes herausgegriffen hat. Das Wesen des griechischen Volkes und seine Stellung in der Geschichte ist daher darin gegeben, daß es die Schönheit des Weltgeistes, oder, was dasselbe ist, die Religion als Kunstreligion exemplificirt, wie das römische Volk das Recht, die orientalischen Völker die Naturreligion in Zeit und Raum veranschaulichen. Diese Bestimmtheit, die die Völ-

ker durch ihren Mikrokosmus erhalten, soll sich in allen Werken derselben ausprägen, so daß der Staat, die Wissenschaft, die Sittlichkeit u. s. w., das Gepräge ihrer Religion nothwendig tragen.[1])

Was Kunst, Sitte, Wissenschaft, Staat, Religion und Recht in der Geschichte und in jeglichem welthistorischen Reiche darstellen, hängt von der religiösen Bestimmtheit ab. Die Völker und Individuen, die historischen Subjekte sind daher nichts als der leere Punkt, in dem sich jene Prädikate durch die eine Bestimmtheit der Religion vereinigt finden. Worin das Wesen griechischer, römischer Kunst, Sitte u. s. w. besteht, ist nicht aus ihnen, sondern nur aus dem Sammelort in der Religion, worin sie sich finden, zu erfahren. Wie eine historische Gestaltung beschaffen sei, darauf ist gar keine Antwort hiernach zu geben, da eine jegliche nur den allgemeinen Inhalt wiederholt. Die allgemeine und individuelle Form der Nationalität ist nur durch den zufälligen Inhalt, worin sie sich dargestellt hat, gegeben. Auf die Frage, wie Etwas ist, hat die Geschichtsphilosophie keine Antwort, weil sie immer mit einem „Was" darauf antwortet. Die Geschichtsphilosophie hat der Wirklichkeit zuviel, als daß sie bestimmen könnte, wie etwas beschaffen sei.

Die historische Entwicklung besteht nach der Konstruktion der Geschichte darin, daß die Bestandtheile des Makrokosmus zum Mikrokosmus zusammengehen und dieser sich ausbreitet. Die Philosophie der Geschichte entwirft die Geschichte aus einer geringen Anzahl von Begriffen. Die ewige Wiederholung und Kombination desselben ist die Geschichte. Weil sie die historische Beschaffenheit, welche Kunst, Religion, Wissenschaft, Staat, Sitte u. s. w. annehmen, aus diesen erklärt, oder vielmehr jene deren leeren Sammlungsort sein läßt, kann nur die ewige Wiederholung und Kombination desselben die Geschichte sein. Denn es ist nichts in der Geschichte, das jenen Gegenständen die historische Qualität geben könnte, wodurch sie z. B. griechische wären, als die Gegenstände selbst, deren endlose Kombination daher die Geschichte sein muß.

1) Phänomenologie, S. 514 u. f. Rechtsphilosophie, §. 352—360.

Die vorchristlichen Völker sind exemplificirte Bestandtheile des Mikrokosmus, dessen Werden sie daher darstellen, denn sie sind als Momente nur dem Scheine nach für sich. Die orientalische Religion ist das Bewußtsein vom absoluten Geiste als unendlicher Substanz und der historische Koncentrationspunkt derselben, die orientalischen Völker selbstlose Substanzen, worin die Natur anfängt, in den Geist überzugehen. In der griechischen und römischen Religion ist die andere Seite des religiösen Geistes, daß das Absolute wesentlich Selbst und Person ist, verwirklicht, und diese Völker repräsentiren daher dies Princip „persönlicher Individualität" und „abstrakter Persönlichkeit" 1), die Kunst und das Recht bringt sich in ihnen oder als sie hervor, da sie deren Religion darstellen. Beide Daseinsweisen des Weltgeistes, der selber zu Gerichte sitzt, beurtheilt er ganz richtig als halbseitige, die daher im „germanischen Reiche", dessen Wesen durch die christliche Religion bestimmt sein soll, eine absolute Einheit von Substanz und Selbst bilden. Dies ist die eine Seite der Entwicklung, die in der Geschichte sein soll, wodurch ihr Konstruktionspunkt wird.

Die andere Seite in der Entwicklung der konstruirten Geschichte besteht darin, daß sie zusammenhält, was in dem Konstruktionspunkte, der Angel, worum sie sich dreht, zusammengegangen ist, darin Alles erhält und damit Alles besiegt. Wenn daher im Makrokosmus der Geschichte die Bestandtheile des Mikrokosmus exemplificirt und dessen Werden enthalten war, was darin bestand, daß an dem religiösen Geiste sich die Momente des Geistes, Kunst, Recht u. s. w. ausgeprägt hatten, so ist das Vollbringen der nachchristlichen Geschichte die Erhaltung des Mikrokosmus, was darin besteht, daß den Momenten des Geistes das Gepräge der absoluten Religion aufgedrückt wird. Das Fürsichsein dieser Momente hört auf und sie werden, was sie nur sein können, Momente. Die Kunst war als Skulptur, d. h. als Kunst im griechischen Weltreich, für sich geworden, diese wird jetzt von der wahren Religion in ihren Mikrokosmus als Moment aufgenommen, d. h. sie wird Malerei, Musik (und Poesie?); als Kunst

1) Rechtsphilosophie, §. 355, 356, 358.

hört sie auf zu sein, denn diese kann nicht für sich sein, weil der religiöse Geist der „ganze Geist" ist, der seine Momente, „die für sich kein Bestehen haben", damit sie nicht sich „isoliren und in sich selbst zum Ganzen" machen, „in sich versammelnd und zusammenhaltend" fortschreitet. 1)

Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, d. h. das freie Schicksal, das in ihr waltet, ist diese gedoppelte sich endlos wiederholende Bewegung: die Momente, die nicht für sich sein können, dies sein zu lassen, und die Momente, die nur zusammen sein können, zusammen sein zu lassen. Dies freie Schicksal ist das Werk der Konstruktion, daß es aber die Aeußerung des religiösen Geistes ist, ist die Folge des religiösen Anthropologismus.

Die Vielheit und das Werden, das in der Geschichte ist, ist daher durch den angenommenen Mikrokosmus, die Religion, bestimmt. Diese sagt den Völkern, was sie sein sollen, und giebt ihren Erscheinungen ihre Bestimmtheit. Unter ihrer Herrschaft stellen sie das Reich der Freiheit dar, in der die Entwicklung des Freien die des religiösen Bewußtseins ist.

Die Nothwendigkeit, welche nach der Konstruktion in der Geschichte ist, ist die des Begriffes. Was ein bestimmtes Volk ist, welches Wesen die besonderen Gestaltungen des Geistes haben, welche Stufen der Entwicklung diese durchmacht, das bestimmt der religiöse Mikrokosmus. Der Zusammenhang daher, der zwischen den Bestandtheilen des Makrokosmus und in dessen Entwicklung ist, erlangt seine Nothwendigkeit durch die Bestimmung des Mikrokosmus. Weil in diesem in einer Einheit verbunden ist, was getrennt und besonders exemplificirt im Werden ist, so sollen diese exemplificirten Bestandtheile desselben mit derselben Nothwendigkeit sich entwickeln, mit der sie im Mikrokosmus verbunden sind. Diese durch den Mikrokosmus bedingte Nothwendigkeit beherrscht die Geschichte, durch sie ist die Reihenfolge der Erscheinungen und ihr Uebergehen in einander bedingt. Wie das Besondere und die Entwicklung darnach nur scheinbar für sich sind, da

1) Aesthetik, B. III. S. 4. Philosophie der Geschichte, S. 328.

sie in Wahrheit nur in ihrem Mikrokosmus sind, so ist die Freiheit hiernach nur eine scheinbare, nur die Nothwendigkeit, die die Momente des Begriffes mit einander verbindet. Was nur eine Exemplifikation eines Begriffsmomentes ist, hat nur in seinem Verschwinden sein Sein, wie die Merkmale eines Begriffes nur abstrakt oder für uns von einander getrennt werden können. Dies ist der einer idealistischen Konstruktion nach nothwendige Widerspruch, daß, was in der That nicht getrennt existiren kann — Bestandtheile eines Begriffes — es dennoch als zeitlich-räumliche Exemplifikation soll. Diese sich widersprechende Nothwendigkeit und nichts anderes, kann die Freiheit genannt werden, die in einer Geschichte ist, welche konstruirt wird. Daß die Individuen und Völker Etwas zu sein und zu vollziehen nothwendig scheinen und anderseits, weil sie es nothwendig scheinen, nicht sind und vollbringen, was sie thun, sondern dies, was sie sind und thun, ihr Mikrokosmus ist und thut, ist ihre scheinbare Freiheit und Fürsichsein.

Diese in der Geschichte spukende Nothwendigkeit einer konstruirenden Methode verwandelt die Geschichte des Menschengeschlechts zur Geschichte der Welt, und die Offenbarung Gottes im christlichen Menschen zur Offenbarung Gottes in der Welt. Denn mit der Nothwendigkeit des Begriffs ist das Geschehen des Menschengeschlechts und die Offenbarung des Absoluten in ihm behaftet. Wird durch die Konstruktion die Nothwendigkeit des Geschehen eine an und für sich seiende, entwickeln sich die Völker und Zeiten aus einander, wie Begriffe in einander übergehen, so muß angenommen werden, daß nicht nur die Verwandlung der Natur in den Menschengeist die Verwirklichung des Geistes in der Welt ist, sondern daß gleichfalls die Offenbarung des Absoluten im christlichen Menschen sein An- und Für-sich-Sein ist.

Nach der Konstruktion der Geschichte ist die Geschichte des Menschengeschlechts die der Welt. Wohl ist für den Menschen seine historische Entwicklung die Menschengeschichte, denn er kennt keine andere, daß sie aber die Weltgeschichte an und für sich ist, diese Meinung bringt allein die Konstruktion hervor, die Beschränkungen des Erkennens zu Schranken der Wahrheit macht. Wenn für den Menschen in Chri-

stus die Erlösung von allem Uebel vollzogen zu sein scheint, und durch ein religiöses Bewußtsein nie mehr als ein inneres oder äußeres Faktum ausgesagt sein kann, so umgiebt die Konstruktion dies mit der Nothwendigkeit des Begriffes und muß annehmen, daß in Christus der weltgebärende Gott sich selbst von seinen Sünden erlöst hat. Die Religion oder den christlichen Menschen zum Mittelpunkt und Endzweck der Geschichte zu erheben, kann nur eine Konstruktion, deren Bedürfniß, ein Besonderes zum Allgemeinen zu machen, dadurch befriedigt wird.

Die idealistische Konstruktion der Geschichte, die diese selbst zu einem Processe des Bewußtseins und die „welthistorischen Reiche", worin sich Hegel der Begriff des Volks verwandelt, zu exemplificirten Bestandtheilen des religiösen Bewußtseins macht, recensirt die Weltgeschichte durch einen Begriff von einer besonderen Wirklichkeit, von dem sie behauptet, daß sie die vollendete sei. Diese Geschichtsbetrachtung ist wesentlich recensirender Art. Denn da eine besondere Wirklichkeit zur höchsten und vollendeten erhoben wird, so müssen durch sie alle historischen Erscheinungen gemessen werden mit einem Maßstab, der nur der Meinung nach höher ist als das Gemessene. Die Betrachtung der Kunst, des Staates, des Rechts und der Sitte in der Entwicklung der Völker, wird der Religion unterworfen, Alles wird auf sie, wie auf einen Mittelpunkt bezogen, jede Entwicklung soll durch sie bestimmt sein. Vom Gesichtspunkte der Religion aus, daß sie die Offenbarung Gottes im Geiste sei, wird die Entwicklung als ein Streben zur Religion beschrieben. Der Staat, das Recht, die Sitte, sind der halbe absolute, der objektive Geist und deßhalb mangelhaft, d. h. weil sie nicht der religiöse Geist sind. Die vorchristlichen Völker müssen selbstlose Substanzen, und substanzlose Personen sein, damit ihre Verbindung die offenbare Religion ist. Die Annahme daher, daß die Religion die Wirklichkeit sei, in der das Absolute sich offenbart, beherrscht die Betrachtungsweise. Nicht an und für sich ist der Staat, das Recht und die Sittlichkeit der objektive Geist, der mangelhaft ist, weil er nicht vom Absoluten wissen soll, nicht an und für sich ist die Kunst nur als Skulptur vollendet und als romantische unvollkommen,

als Kunst überhaupt dem Untergange geweiht, sondern nur weil nach der Konstruktion eine besondere Wirklichkeit zur absoluten erhoben werden muß, und hier die Religion als das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott bestimmt ist. Wenn dieses Bewußtsein selbst das Absolute ist, werden die Völker und besonderen Gestaltungen des Geistes Bruchstücke eines Makrokosmus, die exemplificirten Bestandtheile jenes Bewußtsein sein müssen. Diese Annahme macht daher die Geschichtsbetrachtung zu einer Recension von der Geschichte durch ein religiöses Bewußtsein.

Wenn es möglich wäre, daß Etwas durch das Begehen eines Widerspruches gerechtfertigt werden könnte, so kann die Konstruktion der Geschichte ihre welthistorischen Thaten, die Verwandlung der menschlichen Geschichte zur Geschichte der Welt, die s. g. Offenbarung Gottes in Christo zur Wirklichkeit Gottes, die Wirklichkeit des Geistes in der Religion zur Vollendung des Geistes durch den Widerspruch, den sie nothwendig vollzieht, rechtfertigen. Denn es wird von ihr versichert, daß für das Bewußtsein das Geschehen sei, daß für den religiösen Glauben die Menschwerdung des göttlichen Wesens sei, daß phänomenologisch die Religion die Vollendung des Geistes sei, daß demnach nur zeitlich-räumlich oder in der erscheinenden Wirklichkeit sich diese Vorkehrung darstelle, die durch die Wissenschaft dahin aufgehoben wird, daß jener Proceß in Wahrheit als ein ewiger, allgemein und nothwendiger erkannt werde. Diese sich von ihren Vorkehrungen befreiende Wissenschaft, die theils die Nothwendigkeit beweiset, daß Gott sich in Christo offenbaren müsse, daß die erscheinende Wirklichkeit die Entwicklung des Begriffes sei, theils, daß die konstruirte Nothwendigkeit des geschichtlichen Verlaufes nicht als eine solche, sondern als eine ewige — außergeschichtliche — anzusehen sei, kann durch diesen Widerspruch, daß sie, was sich widerspricht, die Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit, als ein Nothwendiges darthut, sich nur eine solche Rechtfertigung geben, die die Seele in jedem Widerspruch erlangt. Denn es ist unmöglich, daß dieselbe Wissenschaft, die die Geschichte konstruirt und durch diese Konstruktion einen Anthropologismus hervorbringt, ihre eigne nothwendige Konstruktion durch eine andere noth-

wendige Konstruktion aufhebt. Daher wird an der Verkehrung der Konstruktion, die erscheinende Wirklichkeit zur an und für sich seienden zu erheben, nichts durch die Versicherung verändert, daß diese Konstruktion phänomenologische Bedeutung habe. Denn es ist nicht möglich, daß dasselbe Bewußtsein einen Verlauf als einen an und für sich nothwendigen und zugleich als einen für es nothwendigen weiß. Es ist aber dasselbe Bewußtsein, das Beides wissen soll, weil es dieselbe Philosophie ist, die in ihrem Systeme die erscheinende Wirklichkeit konstruirt und zu verstehen giebt, daß sie nicht eine erscheinende ist, oder die mit Begriffen sich beschäftigt, von denen sie sich überredet, daß sie eigentlich wirklich sind.

Für uns ergiebt sich aber hieraus das Resultat, daß es entweder eine erscheinende Wirklichkeit, eine Geschichte und eine Wissenschaft von ihr giebt, deren Form nicht die der Philosophie ist, oder daß es keine erscheinende Wirklichkeit und daher auch keine sie konstruirende Wissenschaft giebt. Nur dies eine ist schlechthin unmöglich, daß die Form der Philosophie die wissenschaftliche Form der Geschichte ist, weil eine solche Wissenschaft sich ihrem Gehalt und ihrer Form nach widerspricht. Denn den Gehalt verkehrt sie zu einem Anthropologismus, die Wissenschaft aber zu einer Wissenschaftlichkeit, deren unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit durch Thatsachen aller Art unterbrochen, oder deren induktorisches Verfahren mit dem nothwendigen Schein kategorischer Schlüsse verziert wird.

Wenn aus dem Idealismus der Hegel'schen Philosophie erklärt werden kann, warum nach ihr Erkennen des Absoluten Endzweck der Weltgeschichte ist, so wird aus der konstruirenden Methode dieser Philosophie erkannt, warum der religiöse Mensch der Konstruktionspunkt der Geschichte ist. Die Konstruktion bedingt es daher, daß der Begriff, der allen Gehalt der Geschichte bestimmt, der des christlichen Menschen ist, in dem offenbart wird, was Gott an sich ist. Diese Konstruktion verkehrt daher den Gehalt der Geschichte zu einem religiösen Anthropologismus. — Warum aber diese Geschichte ein Naturproceß des Geistes ist, das muß ebensosehr aus dem Idealismus, wie aus der Konstruktion abgeleitet werden, von denen diese es bedingt,

daß das Fürsichsein und Werden des historischen Subjekts ihnen durch ihren Mikrokosmus gegeben wird, jener aber, daß überall die Natur des Geistes das Ethos ausmacht, ein Erkennen der Endzweck ist. Diese Geschichtsbetrachtung ist daher objektive eine Bestimmung der Geschichte des Menschengeschlechts zu einem Naturproceß des Absoluten im religiösen Menschen, durch den jeglicher Gehalt der Geschichte zu Gliedern eines Makrokosmus herabgesetzt werden, dessen Centrum jener Menschen sein soll.

Die Wissenschaften, die Geschichtsphilosophie und deren Anthropologismus.

Die wissenschaftliche Form der Geschichtsphilosophie, die diese durch die Konstruktion des Thatsächlichen gewinnt, ist eine sich durch Schematismen, Analogien und Parallelismen vollziehende Induktion, die die Meinung von sich hegt, daß sie eine, kategorische Schlüsse hervorbringende Deduktion sei. Diese Meinung giebt ihr das Ansehn als sei sie Philosophie, jenes Verfahren aber, daß sie Geschichte sei, sie ist aber weder eins von beiden noch ihre Verbindung, jenes nicht, weil in der That Deduktionen, die zu ihrer Grundlage besondere Wirklichkeiten haben, nicht unbedingt nothwendig sind, und eine Induktion, die die erscheinende Wirklichkeit zu Exemplifikationen von Begriffsmomenten macht, nichts besonderes erkennt, dieses aber nicht, weil es keine Philosophie der Geschichte giebt. Denn die Form einer Wissenschaft, die wie die Geschichte eine Mannichfaltigkeit besonderer Erscheinungen zu ihrem Gegenstande hat, kann, weil jede Form sich nach dem Gegenstande der Wissenschaft richtet, nicht die der Philosophie sein. Wenn es aber keine Philosophie der Geschichte giebt, so kann der religiöse Anthropologismus derselben nur ein zufälliges Resultat der Wissenschaft sein.

Gegen jeglichen Anthropologismus muß die Metaphysik auftreten, die es weder dulden kann, daß die uns bekannte Welt zur an und für sich seienden verkehrt wird, noch daß der Mittelpunkt jener Welt, der Mensch der Gravitationspunkt derselben ist. Durch ihre

wissenschaftliche Form wird die Metaphysik regiert. Diese würde längst vollendet sein, wenn sie sich der Herrschaft ihrer Form entziehen könnte. Der Stoff, woraus die Metaphysik eine Welt erbauet, ist ihr überall und in jeglicher Ueberzeugung gegeben, weßhalb jeder seine Erfahrungswelt sich metaphysisch gestaltet, und die Philosophie unserer Zeit es sich erlaubt hat, aus der Erfahrungswelt ein metaphysisches Wissen zu gewinnen. Es ist der Reiz, den Stoff unseres Erkennens vermittelst der Metaphysik zu einem Weltgebäude zu verarbeiten, so groß, daß die Metaphysik weniger ihrer wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit als jenem Antriebe glaubt Folge leisten zu brauchen. Diese Gesetzmäßigkeit, die Forderung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, zertrümmert aber eine Metaphysik, die nur jenem Antriebe folgte und auf irgend eine Weise das Erfahrungsgebiet benutzte, um Kunde von der physischen und ethischen Welt zu gewinnen.

Den Anthropologismus der Geschichte bekämpft nicht allein die Metaphysik, sondern ebenso die Ethik. Diese hat durch ihren Widerhersteller, Kant, dieselbe Revolution in der Geschichtsbetrachtung begründet, die früher schon die Metaphysik in den Naturwissenschaften begann. Wenn diese zu einer Erkenntniß der Natur zu gelangen, überzeugt sein dürfen, indem sie sich von theologischen Vorurtheilen befreieten und den Versuch wagten, die Materie an und für sich zum Gegenstande der Erkenntniß zu machen, so muß die Geschichtsbetrachtung sich nicht weniger von diesen Vorurtheilen frei machen und die Natur und die Freiheit, die sie zu erkennen strebt, an und für sich zu ihrem Gegenstande machen. Um dies letztere zu erreichen, dazu fehlt es nicht nur an einer Psychologie, sondern auch an der Ethik.

Die Welt des Geistes, die natürliche und die freie, die von der Geschichte verbunden in ihrer Erscheinung betrachtet wird, wird von der Philosophie in der Psychologie und Ethik in ihrem an und für sich Sein erkannt. Von den Fesseln, die die geistige Welt gefangen nimmt, hatte sie Kant befreiet, indem er theils eine natürliche Betrachtung des Geistigen anbahnte, theils die Autonomie der Vernunft herausstellte. Die Vernunft, die sich selber Gesetze giebt, ist die Substanz der freien Wirklichkeit, die die Geschichte in der des Menschen wiedererkennt.

Darauf, daß eine autonome Vernunft wirklich wird, beruht alle Geschichte. Diese Vernunft kann weder von der Natur, noch von Gott ihre Wirklichkeit erlangen. Die Geschichtsbetrachtung daher, die die Natur des Geistes zu seiner Vernunft macht, und Gott selbst deren Wirklichkeit sein und bestimmen läßt, fällt einem Standpunkt der Wissenschaft anheim, dessen Ethik eine ewige Zukunft hat.

Das religiöse Bewußtsein, in der Bestimmung daß es weiß und ist was Gott ist, bringt als die Erklärung von Endzweck der Geschichte eine Natur-Geschichte eines Gott-Menschen hervor, der seine Wirklichkeit von einem Bewußtsein erlangt, das ohne sein Zuthun ist was er denkt. Daß die Völker und Individuen nicht vollziehen, was in der Geschichte wirklich wird, weiß die Philosophie der Geschichte selbst, denn den an der Spitze welthistorischer Handlungen stehenden Individuen ist ihr Zweck und Objekt verborgen. Der absolute Geist aber, der das Geschehen lenken, vollbringen und seinen Werkzeugen, den Völkern und Individuen, sowie sich selbst eine Wirklichkeit in der Geschichte zu verschaffen scheint, ist von seiner Natur, dem religiösen Bewußtsein, beherrscht, das ihn sein und thun läßt was er ist. Denn mit der Nothwendigkeit des Begriffes wird er und ist er, was er ist. Diese Nothwendigkeit, die Freiheit genannt wird, ist die Freiheit eines Bratenwenders, der angestoßen sich einigemal um sich selbst dreht, denn sie ist nur das Bewußtsein der Nothwendigkeit. Die gewußte und nicht gewußte Nothwendigkeit ist aber dieselbe Nothwendigkeit. Wenn daher die Geschichte die Menschwerdung Gottes ist, oder das Gottwerden des Menschen, wie das religiöse Bewußtsein sein soll, so ist dies Werden ein Naturproceß, dessen Nothwendigkeit seine Freiheit genannt wird. Die Geschichte, in der ein Gott seine Wirklichkeit erreicht, ist kein freies Werden.

Dies beschränkte Werden oder Bewußtwerden Gottes in der Geschichte des Menschengeschlechts ist daher eine Erklärung der Geschichte, die mit der dritten Philosophie, der Ethik, so lange in Widerspruch bleibt als versichert wird, daß sie denkbar sei.

Wenn von Seiten der Philosophie der religiöse Anthropologismus der Geschichte bestritten werden muß, weil die Metaphysik das be-

schränkte Sein des Absoluten im Menschen für eine Illusion erklärte, und die Ethik in einer Geschichte, die das Werden des religiösen Menschengeistes als die Verwirklichung Gottes darstellt, selbst wenn diese Geschichte durch die Konstruktion als der ewige Proceß beschrieben werden könnte, keine autonome Vernunft wieder erkennen kann, so muß von Seiten der Geschichtsbetrachtung geltend gemacht werden, daß sie wohl von einer Geschichte des Menschengeschlechts und von einer Erkenntniß Gottes aus derselben, wie von einem religiösen Bewußtsein, das bildliche Vorstellungen von Gott hat, von einem Verlauf freier Begebenheiten durch Erfahrung Kunde habe, daß sie aber weder den Menschen kenne, in dem die Welt zu ihrem Bewußtsein komme, noch den religiösen Menschen, in dem Gott sich adäquat offenbart habe, noch von Begebenheiten wisse, deren Entwicklung eine nothwendige Aufeinanderfolge von exemplificirten Begriffen ist.

Außer der „Naturphilosophie" und der antiken und mittelalterlichen Weltanschauung giebt es keine Wissenschaft, die mit der Philosophie der Geschichte in Einklang stände, von denen die letztere die meiste Verwandtschaft mit dem religiösen Anthropologismus der Geschichte hat. Denn, da nach einer gewissen nicht unbegründeten Auffassungsweise der Philosophie der Geschichte, die den Widerspruch in einer Konstruktion des Thatsächlichen ignorirt, behauptet werden kann, daß das Offenbarsein Gottes ein ewiger Proceß und seine Offenbarung im religiösen Bewußtsein eine Offenbarung für dies Bewußtsein sei und demnach die Geschichte des Menschengeschlechts nur die Weltgeschichte sei, die ihren Endzweck in jener Offenbarung im religiösen Menschen hat, so stimmt sie darin mit der mittelalterlichen Weltanschauung überein, in der die Natur und die Geschichte nur als Mittel für den christlichen Menschen als den Endzweck der ganzen Welt bestimmt wurden.

Der religiöse Anthropologismus der Geschichte ist aus dem Streben der Philosophie hervorgegangen, der Geschichte eine wissenschaftliche Form zu geben, und die Identität der Natur und der Vernunft oder der reinen Ethik mit ihrer Anwendung auf die Natur, zu erkennen. Dies Streben hat ein Experiment veranlaßt, das zu der Einsicht führt,

daß jene Identität nur von einer reinen Philosophie, die die erscheinende Wirklichkeit nicht konstruirt und demnach jedenfalls vor derselben erkannt werden müsse, und die Form einer Wissenschaft nicht die einer andern sein könne. Weder die Philosophie der Geschichte noch die Geistesphilosophie des logischen Idealismus ist eine reine Philosophie, die in allgemeinen Begriffen erkennt, denn sie erkennen nur Exemplifikationen der Begriffe.

Da hier nicht der Ort ist das zu würdigen, was nebenher von der konstruirenden Philosophie der Geschichte und der Natur hervorgebracht ist, daß die erstere mannichfache Verdienste um die Auffassung der Geschichte und bestimmter Zeiten hat, sondern es hier nur um das Wesen derselben und den durch dasselbe bedingten Anthropologismus sich handelte, so genügt es, jener Verdienste im Allgemeinen zu erwähnen, die unabhängig von der Konstruktion der Geschichte erworben sind, ihre Anerkennung längst gefunden haben.

Die Erkenntnißtheorie des religiösen Anthropologismus.

In der bisherigen Darstellung des Anthropologismus ist keine Rücksicht darauf genommen worden, daß in dem Systeme des logischen Idealismus die Wissenschaft die letzte Bestimmung der Wahrheit sein soll, vielmehr ist angenommen worden, daß in der That das religiöse Bewußtsein diese Bestimmung der Wahrheit sei. Diese Annahme ist nicht nur begründet durch die Begriffserklärung der Religion und die Stellung, die diese in der Phänomenologie und Geschichtsphilosophie gewonnen, wornach sie „die Vollendung des Geistes und der ganze Geist" ist, sondern ebenso durch die Bestimmung, daß die Wissenschaft sich nur der Form nach von der Religion unterscheidet.

Der wahre Gehalt des Wissens ist daher in dem religiösen Bewußtsein gegeben, der in dem wissenschaftlichen nur die Form des Begriffes annimmt. Wird jedoch ein großes Gewicht darauf gelegt, daß die Wissenschaft in diesem Systeme als die letzte Bestimmung der Wahrheit erscheint, so wird einerseits diese zu ihrem Rechte kommen durch die bevorstehende Untersuchung, andrerseits ist sie es schon hin-

länglich dadurch, daß selbst die Religion nur als ein Wissen gefaßt wird. Es wird daher durch diese Stellung der Wissenschaft nichts verändert, weil die Gehaltsbestimmung in Religion und Wissenschaft dieselbe bleibt und immerhin schon in der Religion das Wissen die höchste Bestimmung der Wahrheit ist. Was aber im Besonderen an der Behauptung ist, erst das absolute Wissen sei der sich in Geistesgestalt wissende Geist, so wird darüber die Erkenntnißtheorie Aufschluß geben.

Der Idealismus kann als das Höchste nur das Wissen bestimmen, wobei es übrigens an sich einerlei ist, ob er dies Wissen die Schönheit, die Religion oder die Philosophie nennt, wenn einmal jene beiden durch ein Wissen erklärt werden. Wenn es auch an sich etwas giebt, das höher ist denn das Wissen, so kann doch der Idealismus dies nicht zugeben, weil er den Gegenstand des Wissens selbst als ein Wissen bestimmen muß und von der Betrachtung geleitet wird, daß das, was höher als das Wissen ist, doch durch die Bestimmung des Wissens, dadurch daß es gewußt wird, eine neue Bestimmung annimmt, ohne welche es nicht das Höchste soll sein können. Denn daß das Höchste nicht sollte gewußt werden können, kann die Philosophie am Wenigsten zugeben. Die Wissenschaft erscheint daher und im Idealismus nothwendig als die letzte Bestimmung der Wahrheit, was aber diese sei, hat sie selbst zu erforschen.

Wesen der Erkenntnißtheorie.

Wäre der Wissenschaft genügt mit der Erklärung, daß sie die adäquate Bestimmung der Wahrheit sei, so würde der Idealismus seine sich wissende Wissenschaft durch jene Bestimmung nicht nur zu den höchsten Ehren gebracht, sondern auch zur Wahrheit selbst verholfen haben. Da es aber in Betreff der Begriffsbestimmung, das Wissen darauf ankommt, sowohl zu bestimmen, was die Wahrheit ist, als auch wie sie erkannt werden könne, so hängt die Bedeutung, die der Idealismus der Wissenschaft als der letzten Bestimmung der Wahrheit giebt, ab von der Erklärung der Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit.

Daß die Wissenschaft die Wahrheit erkenne und wie sie das Erkennen vollbringt, enthält erst den realen Begriff derselben. Da es in keiner Wissenschaft mehr als in der Philosophie auf die Art und Weise der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, so wird eine Philosophie, selbst wenn es ihr gelungen sein sollte, eine reale Erkenntniß der Wahrheit gewonnen zu haben, ihrem Begriffe nicht entsprechen, wenn sie diese Erkenntniß aus einer Quelle geschöpft und durch ein Verfahren systematisirt hat, die beide mit einander und der Erklärung der Wahrheit nicht harmoniren.

Die höchsten Probleme der Wissenschaft gehören der Metaphysik an. Diese muß bestimmen, was die unbedingte Einheit und der Endzweck aller Erscheinungen ist, was das Seiende sei, das alle Erscheinungen zu einer zweckvollen Einheit verbindet. Wenn die Begriffe die unbedingte Einheit und der Endzweck aller Erscheinungen, formale Begriffe der Metaphysik, Forderungen oder Voraussetzungen derselben sind, deren Qualitätsbestimmung verlangt wird, so entsteht daraus eine zweite Aufgabe: zu erklären, wie der Gedanke seiner Forderung, das Wesen des Seins zu bestimmen, nachkommen könne. Jene objektive und diese subjektive Aufgabe der Metaphysik umfaßt das ganze Gebiet derselben. Die Bedingung aber, unter der allein eine Lösung dieser Aufgaben möglich ist, liegt in der Forderung der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit aller metaphysischen Erkenntnisse. Es wird daher von der Metaphysik nicht nur verlangt, daß sie bestimme was das Sein ist, und wie der Gedanke dem Sein gleich sein könne, sondern auch daß dies allgemein und nothwendig sei, welche Forderungen Kant in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori zusammenfaßte.

Wenn daher die Philosophie eine Weltanschauung physischer und ethischer Art aufstellt, das gesammte Erfahrungsgebiet zu einem Lehrgebäude vereint, in welchem erkannt ist, was Gott, die Welt und deren Individuen sind, so muß sie durch ihre Erkenntnißtheorie ihr Lehrgebäude rechtfertigen können. Diese Rechtfertigung besteht aber in dem Nachweis der Quelle, woraus die Erkenntnisse fließen, und der Mittel, der Methode, wodurch sie gewonnen sind.

Es ist die logische Möglichkeit vorhanden, daß die Metaphysik ihre Erkenntniß aus der reinen Vernunft schöpft, oder aus der gesammten Erfahrung, oder aus einer bestimmten Erfahrung. Jenes soll sie, zu diesem wird sie oft verleitet. Die Erkenntniß kann aber entweder durch die Methode der Eintheilung, oder der Induktion, oder durch eine Induktion gewonnen sein, die aus wahlverwandten Wahrnehmungen Begriffe bildet, über die ein Schleier der Nothwendigkeit gehängt wird.

Für das Subjekt giebt es mehrere Standpunkte der Weltbetrachtung, unter denen der ästhetische und religiöse sich oft als objektive geltend gemacht haben. Die Wissenschaft kennt an und für sich nur einen Standpunkt der Weltbetrachtung, dem sie jeden subjektiven unterordnet. Wenn sie aber den einen, der durch das reale Wesen der Dinge bestimmt ist, nicht finden kann, ereignet es sich wohl, daß ein subjektiver Standpunkt zu einem objektiven gemacht wird. Dieser erscheint alsdann geeignet die Begriffe und Gesichtspunkte dem Erkennen zu geben, vermittelst deren er das Material des Wissens, die Erfahrungen zu einer Begriffswelt verarbeitet, die für die objektive gehalten wird. Auf diese Weise entstehen Weltanschauungen ästhetischer und religiöser Art in der Wissenschaft. Diese verleiht ihnen ihre Form, und läßt sich von ihnen ihre Begriffe mittheilen.

Wird eine Anschauung, die von einem besonderen Gegenstand hergenommen ist, zur Weltanschauung verallgemeinert, so pflegt der Skepticismus, wenn er dies bemerkt, daraus, wie das in der neuesten Zeit geschehen ist, ein Argument für sich zu bilden, daß jedes philosophische System eine Hypothese sei, die eine Anschauung von einem besonderen Gegenstand als Weltanschauung bestimmt und voraussetzt. Der empirisch verfahrende Skepticismus benutzt alle Wahrnehmungen, um in sich die Ueberzeugung zu befestigen, daß er nichts wisse, sonst kann er nicht aus der Wahrnehmung, daß ein philosophisches System eine besondere Anschauung zur allgemeinen gemacht und als Weltanschauung vorausgesetzt hat, den allgemeinen Schluß ziehen, da jedes philosophische System eine Hypothese sei.

Wenn auf der einen Seite eine reiche Erfahrungserkenntniß in

dem Subjekt einen Skepticismus erregt, so bringen sie auf der andern Seite in dem Subjekt, welchem die Realität des Wissens einleuchtend bleibt, oft eine Wissenschaftlichkeit hervor, die sich genügt, der Erscheinung irgend welchen Gesichtspunkt, von dem aus ein Licht auf sie fällt, abzugewinnen, und eine solche subjektive Ordnung der Erscheinungen wird Wissenschaft genannt.

Derartige Bearbeitungen der Wissenschaften kennt unsere Zeit zur Genüge, der es nicht eigen ist, der Gesetzmäßigkeit der Wissenschaft sich zu unterwerfen, sondern statt dessen lieber durch allerlei ästhetische, religiöse u. a. subjektive Vorstellungen in der Betrachtung der Erscheinungen sich leiten lassen. In der Philosophie erzeugt dies aber eine Weltanschauung, die nicht nur an sich einen subjektiven Standpunkt der Betrachtung zum objektiven macht, sondern durch Konstruktion des Thatsächlichen die dem Menschen bekannte Welt zur an und für sich erkannten erhebt. Dies ist der Fall in der Weltanschauung des religiösen Anthropologismus, der die Religion zum Standpunkt der Weltbetrachtung und den religiösen Menschen zu ihrem Konstruktionspunkt erhebt.

Ist dem Subjekte die Realität des Wissens gewiß, so treibt ihn diese, einen Gedanken zu finden, der allen Erscheinungen unbedingte Einheit und Zweckmäßigkeit ertheilt. An und für sich kann die Philosophie das Material der Erfahrungskenntnisse nicht verarbeiten, überläßt sie darnach nicht dasselbe besonderen Wissenschaften, so wird sie durch ihre eigne Wissenschaftlichkeit — (unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit) — gezwungen die Erscheinung durch jene zweckvolle Einheit zu konstruiren. Auf jeden Fall aber muß die Wissenschaft, sie mag ihre Weltanschauung a priori gewonnen haben, oder aus einer Erfahrung geschöpft, oder eine subjektive verobjektivirt haben, oder ihre Möglichkeit leugnen, sich selbst rechtfertigen können.

Der Kriticismus und die absolute Philosophie.

Nachdem die Kritik der reinen Vernunft den Beweis glaubte geführt zu haben, daß jene unbedingte Einheit, obwohl sie ein noth-

wendiger Begriff der Vernunft sei, von ihr nicht an und für sich bestimmt werden, und sie niemals von demselben anfangen könne, zeigte Kant, daß ein regulativer Gebrauch dieser Ideen möglich sei, d. h. als systematische Principien der Erfahrungserkenntnisse. An und für sich wird durch die Begriffe der unbedingten Einheit und des Endzweckes nicht die Qualität desjenigen bestimmt, was ist. Die vorhergehende Philosophie war eben dieser Meinung gewesen und hatte deßhalb eine Wissenschaft von bloßen, formalen Begriffen producirt. Die nachkantische Philosophie hat theils dasselbe gethan, theils die Qualitätsbestimmungen aus besondern Erfahrungen aufgenommen und sie mit jenen verbindend eine Philosophie hervorgebracht, die soweit Philosophie ist, als sie Empirie ist.

Nur einen immanenten Gebrauch dieser Principien innerhalb der Erscheinungswelt ließ die Kritik der reinen Vernunft zu. Ueberfliegend die Vernunft aber den gesammten Erfahrungspunkt, so arbeitet sie in leeren Begriffen und gewinnt keine Erkenntniß. Die absolute Einheit kann daher nicht Anfang, sondern nur das Ende aus einer der Erfahrungswelt immanenten Erkenntniß sein. Weil nur innerhalb und vermittelst der Erfahrung, Erkenntniß möglich sein sollte, so entstand für die Philosophie die Forderung, zu ihrer Ausbildung sich eines induktorischen Verfahrens zu bedienen, welches die nachkantische Philosophie versuchte. Kant selbst sah die Wurzel eines solchen Verfahrens ein, und bediente sich daher überall, wo es ihm nur möglich war, der deduktiven Methode (Methode der Eintheilung[1]), was ihm der scharfsinnige Fries sehr übel nahm.

Diese drei Stücke, der immanente Gebrauch der Vernunftprincipien, das Absolute als Resultat des Erkenntnißprocesses, und ein induktorisches Verfahren bildeten die drei Resultate der Kritik der reinen Vernunft, mit denen die spätere Philosophie die absolute Erkenntniß zu erreichen versuchte. Die Grenzen der reinen Vernunft, die der Kriticismus verzeichnete, sind theils nur von mystischer und scholasti-

1) Ueber den Begriff einer Eintheilung vergleiche man die formale Logik, da die spekulative vergessen hat, was eine Eintheilung ist, und daher überall Theilungen der Begriffe statt Eintheilungen hat.

scher Philosophie überschritten, die mit leeren Begriffen sich beschäftigend dies für Erkenntnisse ausgiebt, theils hat man gemeint, diesen Kriticismus überwunden zu haben, indem man die Grenzen der Vernunft für absolut und nun die der begrenzten Vernunft mögliche Erkenntniß für die absolute erklärte.

Daher ist es gekommen, daß die Philosophie seit Fichte die der Vernunft mögliche Erkenntniß innerhalb der Erfahrungswelt für die absolute Erkenntniß des Absoluten erklärte und ein induktorisches Verfahren für die Philosophie erdachte, das Begriffe aus ihren wahlverwandten Wahrnehmungen hervorbringt. Der Unterschied zwischen dieser späteren Philosophie und dem Kriticismus liegt allein in dem Bewußtsein über die Grenzen der Vernunft. Ein und dieselbe Erkenntniß des Absoluten innerhalb der Erfahrung gilt dem Kriticismus für eine beschränkte, dem Idealismus für die absolute. Der Kriticismus wußte, daß eine Erkenntniß der Dinge an sich innerhalb der Erscheinung keine absolute sei, der Idealismus meinte, daß eine solche Erkenntniß absolut sei, und gab sie dafür aus.

Gesetzt eine reine Metaphysik, die weder scholastisch noch mystisch ist und a priori das Wesen der Dinge erkennt, wäre unmöglich, so würden der nach dem Wissen strebenden Vernunft doch noch zwei Wege übrigbleiben, die ihrem Streben eine Verwirklichung geben und sie vor Verzweiflung schützen würden. Entweder bescheidet sich die Vernunft und anerkennt, daß so lange sie strebt sie nicht absolut sei, sucht jedoch eine Erkenntniß des Wesen der Dinge aus ihren Erscheinungen zu gewinnen, nachdem sie den Widerspruch, der nach dem Kriticismus zwischen Erscheinung und Ding an sich ist, aufgehoben hat. Oder die Vernunft hält ihr Streben und die ihr zustehende Erkenntniß des Wesen der Dinge aus ihren Erscheinungen selbst für absolut und erklärt ihre Wissenschaft für die Wissenschaft schlechthin. In beiden Fällen entsteht eine Metaphysik, von denen die eine sich als reine Wissenschaft konstituirt, die andere Anthropologismus wird.

Wenn die Kritik der reinen Vernunft auch eine Metaphysik zertrümmerte, die Jahrhunderte den Geist beherrscht hatte, so hegte sie doch nicht die Hoffnung, jegliche Metaphysik unmöglich gemacht zu ha-

ben, „weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist", sondern zeigte nur, daß eine neue Metaphysik einen anderen Weg einschlagen müsse. Diesen Weg verzeichnete sie selbst, indem sie einen immanenten Gebrauch der Vernunftidee in der Erfahrung nachwies. Denselben Weg schlug die spätere Philosophie ein, achtete aber weder auf die Grenzen einer solchen Wissenschaft noch legte sie Begriffe zu Grunde, die der Kriticismus geläutert hatte, sondern wagte den Versuch durch Kombination von Vernunftbegriffen und Erfahrungen eine Wissenschaft hervorzubringen, die von da an Philosophie genannt wurde.

„Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden".1) Denn es üben die systematischen Ideen der Vernunft auf sie einen so großen Reiz, daß sie trotz aller Skepsis und Kritik von Natur getrieben wird, eine Verwirklichung für sie zu suchen. Daher vermag die Vernunft nichts abzuhalten, vermittelst ihrer systematischen Ideen die Erfahrung zu einer Weltansicht zu gestalten.

Durch die Kritik der reinen Vernunft war aber die Vernunft selber in Zwiespalt mit sich gerathen. Sie erkannte ihre Natur und sah ein, „daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft".2) In sich selber fand sie das Verlangen nach dem Wissen und die Mittel zu dessen Verwirklichung begründet, diese Verwirklichung aber beschränkt. Vor allem Streben nach dem Wissen ist der Vernunft die Realität des Wissens gewiß, weil sie sonst nicht darnach streben könnte. Allein diese Realität zu erreichen, das getraute sie sich nicht und fand sich innerhalb ihrer selbst auf Grenzen verwiesen, die sie zu überschreiten „einen natürlichen Hang" hat.

---

1) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 145.
2) Kants sämmtliche Werke, B. II. Kritik der reinen Vernunft, S. 5.

Wenn der Vernunft die Realität des Wissens vor allem Streben gewiß ist, wenn sie durch ihre Natur getrieben wird diese Realität zu suchen, dann aber sie nicht in sich selber finden kann, so greift sie nach Hülfsmitteln, von denen sie Befriedigung ihres Strebens hofft.

Kant selber hatte gezeigt, daß durch die Verbindung der Erfahrung im Allgemeinen mit den transcendentalen Ideen keine Erkenntniß der Dinge, wie sie an und für sich sind, keine vollkommene Befriedigung des vernünftigen Strebens erreicht werden könne. Es schien der nachkantischen Philosophie daher nur übrig zu bleiben, Entdeckungsreisen innerhalb des Erfahrungsgebietes anzustellen und nach einer Erfahrung zu suchen, die jenem natürlichen Hang der Vernunft, ihre Grenzen zu überschreiten, nachkommt, wenn sie nicht gänzlich in leeren Begriffen wie vordem die Erkenntniß bestehen lassen wollte.

Von den drei Wegen, welche die philosophirende Vernunft, nachdem sie sich vom Empirismus und Skepticismus befreit hat, einschlagen kann, um ein wissenschaftliches System hervorzubringen, nämlich entweder in bloßen formalen Begriffen, oder in synthetischen Urtheilen a priori zu philosophiren, oder formale Begriffe mit besondern Wahrnehmungen zu verbinden, hat die nachkantische Philosophie den letzten Weg eingeschlagen. Denn nicht nur die Hegel'sche Philosophie ist eine solche Verbindung der formalen Begriffe mit besonderen Erfahrungen und eine Konstruktion der Welt durch die Religion, sondern ebenso haben die vorhergehenden Systeme entweder durch die praktische Vernunft, oder durch eine ästhetische Anschauungsweise, oder durch das Gefühl die Qualität jener formalen Begriffe zu bestimmen versucht, und diese Bestimmung für die an und für sich seiende ausgegeben. Nicht daß aus Erfahrungsbegriffen die Qualität des Seienden zu bestimmen versucht wird, sondern daß besondere Erscheinungen (christliche Religion) dazu benutzt werden und diese Erkenntnißgründe zu Principien des Seins gemacht werden, ist das Eigenthümliche dieser Philosophie.

Wer es liebt, Begriffe als eine Einheit von Gegensätzen darzustellen, kann die neueste Philosophie mit Ausnahme des Kriticismus und Realismus als eine Verbindung des früheren Empirismus und Dogmatismus bestimmen. Wenn dieser dogmatische Rationalismus

durch die Mathematik verführt wurde, bloße Begriffe mit dem Wirklichen zu verwechseln, und durch den Kriticismus die Einsicht gewonnen wurde, daß ein Philosophiren in bloßen Begriffen keine Erkenntniß verschaffte, so verband die spätere Philosophie mit einem verbesserten Dogmatismus den Empirismus, der durch den Kriticismus zu der Selbsterkenntniß gelangte, daß durch die Erfahrung allein kein philosophisches Wissen gewonnen werden könne. Was dem Dogmatismus fehlte, schien, nach der absoluten Philosophie, durch den Empirismus erlangt zu werden, das Wirkliche zu den leeren Begriffen, und dem Mangel des Empirismus schien die dogmatische Metaphysik abzuhelfen, indem sie die Erfahrung mit reinen Begriffen verband. Damit sollte für alle Zeit eine Wissenschaft gewonnen sein, die das Wirkliche erkennt wie es seinem Begriffe nach sein soll, und durch die Umgestaltung der induktorischen Methode zur Konstruktion des Thatsächlichen die Methode gefunden sein, die allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügte.

Die nachkantische Philosophie hat den Kriticismus zur Wissenschaft erhoben, die Grenzen der reinen Vernunft erweitert, wenn dies durch die Erklärung geschehen kann, daß die werdende Erkenntniß die absolute, deren Quelle eine besondere Erfahrung, deren Methode die Konstruktion des Wirklichen ist.

Das Problem der absoluten Philosophie.

Dem Anscheine nach kommt in keiner Philosophie das Denken mehr zu seinem Rechte als in dem logischen Idealismus Hegels. Dieser giebt sich in der Meinung kund, daß in dieser Philosophie das Denken vergöttert werde, und wird durch das System selbst hervorgerufen, welches das Denken zu seinem Princip macht. Es muß daher wohl etwas an dem sein, daß die absolute Philosophie Hegels das Denken in seiner Wahrheit erkannt habe. Diese Wahrheit kann jedoch relativer Art sein. Dem physischen Idealismus gegenüber hat das Denken und die Wissenschaftlichkeit in der Hegel'schen Philosophie eine Verwirklichung erreicht, wie es deren Begriff fordert und die Natur-

philosophie sie nicht hervorbrachte. An und für sich jedoch kann nicht gesagt werden, daß das wissenschaftliche Denken von der Hegel'schen Philosophie besonders erkannt und angewandt worden sei. Denn dies Denken leidet an Voraussetzungen, die nicht gerechtfertigt werden können, und hat einer fremden Gesetzmäßigkeit sich vor der Untersuchung unterworfen.

Das Denken des logischen Idealismus ist durch sein Ziel und dessen Verwirklichungsweise aus dem Standpunkte des reinen philosophischen Denkens verrückt. Mehr noch als der methodische Zwang, den dies Denken durch das Gesetz der realen Opposition erleidet, hat die Bestimmung durch die religiöse Vorstellung das Denken des logischen Idealismus unfähig gemacht, Organ der Wahrheit zu sein. Die durch die Religion begründete und deren Vorstellungen beherrschte Philosophie verfährt so wenig voraussetzungslos, als sie die Begriffe der Dinge aus deren Natur erkennt. Wenn diese so beschaffen sein muß, wie die religiöse Vorstellung sie bestimmt, so folgt das Denken einer vorausgesetzten Gesetzmäßigkeit, deren Dasein nicht vor allem philosophischen Denken angenommen, sondern vor allem hätte in Frage gestellt werden müssen.

Die Religion, oder richtiger die religiöse Vorstellung, soll dem Erkennen Wahrheit geben; diese wird erreicht, wenn durch dieselbe das Absolute erkannt wird, wie es an und für sich ist, der Gedanke seinem Gegenstande vollkommen gleich ist. Wie der Gedanke nun dahin gelange, daß er dem Absoluten gleich ist, dies zu erklären ist von jeher ein Problem der Philosophie gewesen. Die absolute Philosophie Hegels hat hierüber eine Theorie aufgestellt, die dem Tiefsinn des Problems gleicht. Es kann ein Wissen nur statt finden, wenn dasselbe die Dinge wie sie in Gott sind und Gott selbst begreift. Nun aber wird Gott vorgestellt als das verborgene Wesen des Universums, das den Sinnen unzugänglich ist. Daraus entsteht der Schein, daß das Denken, welches sich durch die Wahrnehmung vermittelt, in das Wesen Gottes nicht eindringen könne. Hegel führt jedoch die Religion als eine Erscheinung in das Erkennen ein, deren Begriff es sei, das Absolute selbst zu offenbaren. Wenn daher die religiösen Vorstellun-

gen, ihrem Begriffe nach, das göttliche Wesen offenbaren, was offenbar darin besteht: „daß gewußt wird, was es ist", so ist das Wissen durch die religiöse Vorstellung ermöglicht. Denn durch sie ist ihm eine Erscheinung gegeben, die das Absolute nicht verbirgt, sondern worin es selbst dem Bewußtsein Gegenstand ist. „Das Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseins ist". Das Erkennen muß daher durch die Religion ermöglicht werden.

Wenn schon von der Religion im Allgemeinen und ihren vorchristlichen Entwicklungen gesagt werden muß, daß sie wesentlich nicht nur wisse, daß Gott ist, sondern was er ist, so darf dies im eigentlichen Sinne von der christlichen Religion gesagt werden, weil sie die geoffenbarte ist, in der „Gott sich selbst dem Menschen zu wissen gegeben" hat. „Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist". Diese Objektivität soll aber der Begriff der Religion in der christlichen gewonnen haben. „Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sei".[1]) Es kann daher kein Zweifel sein, daß durch diese Religion die Philosophie Alles durchdringen kann. Die Philosophie, die in der Religion diesen Fund gethan hat, bedarf keiner Untersuchung des Erkenntnißvermögens. Denn durch die Erkenntniß der Religion ist sie begründet. Durch die Religion widerlegt sie den Skepticismus und Kriticismus, und giebt sich den Schein der tiefsten Begründung.

Eine idealistische Identitätsphilosophie kennt nur ein Problem der Philosophie, die Identität des Gedankens mit seinem Gegenstande, welcher Gott ist. Mit dieser Entwicklung beschäftigt sich das ganze System in allen seinen Theilen, die Phänomenologie des Geistes, wie die Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie. Alle Stufen der geistigen und natürlichen Entwicklungen werden in der Absicht erforscht, ob sie nicht jene Identität und wie viel sie von dieser enthalten. Diese Untersuchung endet in dem Werden des Systemes im Subjekt (Phä-

---

1) Encyklopädie §. 564.

nomenologie des Geistes) wie in desselben immanenter Darstellung, deren Ganzes die Encyklopädie umfaßt, mit der Entdeckung der Identität des Gedankens mit seinem Gegenstande in der Religion. Durch die Erreichung dieses Ziels ist die Wissenschaft begründet und mit der Veränderung der religiösen Vorstellungen im Begriffe vollendet; wie durch dasselbe die ihr voraufgehende Entwicklung bestimmt ist. Die Identität des Gedankens mit seinem Gegenstande in der Religion ist das Ziel des Denkens, das nach demselben strebt in der Natur und Geschichte, und in der Wissenschaft dasselbe adäquat explicirt.

In der Religion soll diese Identität, die dem Denken Wahrheit giebt, enthalten sein, denn „wessen wir uns in unserm Begriffe bewußt sind, daß das Sein Wesen ist, ist das religiöse Bewußtsein sich bewußt. Diese Einheit des Seins und Wesens, des Denkens, das unmittelbar Dasein ist, ist wie es der Gedanke dieses religiösen Bewußtseins oder sein vermitteltes Wissen ist, ebenso sein unmittelbares Wissen; denn diese Einheit des Seins und Denkens ist das Selbstbewußtsein und ist selbst da, oder die gedachte Einheit hat zugleich die Gestalt dessen, was sie ist. Gott ist also hier offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist. Gott ist allein im spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Wesen und dies Denken als Sein und als Dasein und das Dasein als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, dieses und allgemeines Selbst; eben dies weiß die offenbare Religion".[1])

Das Problem der Philosophie, wie der Gedanke dem Sein gleich sei, soll darnach in der geoffenbarten, d. i. christlichen Religion gelöst sein. Was die Philosophie von jeher erstrebte, die Erkenntniß des Absoluten, das meint die absolute Philosophie in der geoffenbarten Religion gefunden zu haben. Durch diesen Fund unterscheidet sie sich von allen früheren Systemen, legt ihren Namen „Liebe zum Wissen" ab und soll „wirkliches Wissen" geworden sein. Diese Meinung kann sie hegen, wenn

1) Phänomenologie des Geistes, S. 571.

ihr Begriff von der Religion der wahre ist, und es der Philosophie einerlei sein kann, auf welche Weise sie zur Erkenntniß des Absoluten gelangt. Selbst wenn „in der absoluten Religion der absolute Geist — nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt“, so ist eine solche Erklärung nicht durch sich fähig die Philosophie zu begründen, deren Wesen es ist, nicht durch etwas Anderes, sondern durch sich selbst begründet zu werden.

Jeder Gegenstand der Wissenschaft kann eine Erkenntnißquelle derselben genannt werden, denn aus den Erscheinungen fließt die Erkenntniß der Wesen. Jeder besondere Gegenstand aber, dessen Wesen aus seinen Erscheinungen erkannt wird, ist zugleich ein Erkenntnißprincip für die Erkenntniß des Allgemeinen. Auf diese Weise die Erfahrungswelt betrachtend, kann die Wissenschaft durch sie zur Erkenntniß des an und für sich Seienden gelangen, das jeder besonderen Erscheinung Voraussetzung ist. Durch den Begriff der Religion wird daher nicht nur die Religion erkannt, sondern es kann unser Begriff gleichfalls Erkenntnißprincip für das Allgemeine sein. Daß die Religion dies in einem ganz anderen Sinne sei als jeder andere besondere Gegenstand, qualificirt sie nach der absoluten Philosophie zu einer Erkenntnißquelle derselben, ohne welche diese nicht Metaphysik sein könnte. Indem daher hier die Religion zur Erkenntnißquelle der Metaphysik gemacht wird, wird eine besondere Erscheinung das Erkenntnißprincip der Philosophie.

Wenn aus einem besonderen Gegenstande das Allgemeine erkannt werden kann, oder schlechthin aus der Erfahrungswelt die Welt an und für sich, so ist eine solche Erkenntniß nur eine subjektive, durch welche nicht schlechthin über die Beschaffenheit und Form der wahren Welt geurtheilt werden kann, denn der besondere Gegenstand kann wohl Erkenntniß, aber nicht das Seinsprincip des Allgemeinen sein. Dieses muß vielmehr aus dem Allgemeinen gewonnen werden, wodurch dessen Erkenntniß erst eine objektive wird. Die Philosophie, welche eine solche Erkenntniß nicht erlangen kann, wird verführt, die aus einem besonderen Gegenstande gewonnene Erkenntniß für die allgemeine auszugeben. Dies ist das eigenthümliche Verfahren der absolu-

ten Philosophie Hegels, die gewissen Wahrnehmungen eine Wahlverwandtschaft zu allgemeinen Begriffen zulegt, und die Metaphysik auf dem religiösen Bewußtsein erbauet, ein Grundstein, der den Gesteinen der letzten Schöpfungsperiode gleicht, die, ans Licht gebracht, verwittern.

Es kann ein Individuum aus einer Erscheinung ein Allgemeines besser erkennen als aus einer andern, es kann gleichfalls eine Erscheinung überhaupt ein Allgemeines besser zu erkennen geben als eine andere. Daß aber eine Erscheinung nicht nur schlechthin das Erkenntnißprincip eines Allgemeinen ist, sondern auch dessen Seinsprincip wird, ist ein Lehrsatz einer Metaphysik, die wie Hegels Philosophie die Religion zu der besonderen Erscheinung erhebt, in der das Absolute sich selbst offenbart und daher daraus erkannt wird.

Die Religion soll nach ihrer Begriffserklärung des absoluten Idealismus in dem Universum diejenige Erscheinung sein, in welcher das Absolute sich erst vollkommen offenbart und wirklich wird. Wenn die Religion dieses ist, dann ist die Welt, objektive und subjektive, das Werden der Religion, und diese ihre Vollendung. In der ganzen Reihe der Erscheinungen des Geistes, die die Phänomenologie betrachtet, soll nur werden, was aus der Religion erkannt wird, die Identität des Gedankens mit dem Absoluten; in der Natur und dem subjektiven und objektiven Geiste, in der Kunst ist eine Manifestation des Absoluten enthalten, die dasselbe ebensosehr nicht verwirklicht als es dasselbe verwirklicht, erst in dem religiösen Geiste erreicht das Absolute eine adäquate Wirklichkeit, indem es im Geiste seine Wirklichkeit finden soll. Darnach ist unter allen Erscheinungen die Religion die einzige, aus der wahrhaft erkannt werden kann, daß und was Gott ist; unter allen Evolutionen der Welt der religiöse Geist die eine, die ihrem Begriffe, Gott entspricht. Die Religion ist daher hier nicht neben andern Erscheinungsgebieten eine Erkenntnißquelle für das Absolute, sondern die alleinige, weil diese nur deren Werden sind; sie ist aber nicht nur ein Erkenntnißprincip des Absoluten, sondern das hieraus erkannte Absolute, soll das Absolute selbst sein.

Was aus der Religion erkannt werden kann, wenn sie ein Bewußtsein des Absoluten ist, ist das Absolute. Die Begriffsbestimmung

des Absoluten, daß es die Identität des Geistes seinem Begriffe und seiner Wirklichkeit nach sei, ist durch die Religion gewonnen und innerhalb des religiösen Geistes eingeschränkt. Dieser Geist ist mit besonderen Kräften begabt, das Absolute ins Dasein zu ziehen, und der Philosophie über das All Aufschluß zu geben.

Der Kriticismus der Kantischen Philosophie hat die absolute Philosophie producirt, die sich vom Skepticismus durch die Ueberzeugung von der Realität des Wissens, von der reinen Philosophie durch ein Erfahrungs-Wissen unterscheidet. Keine Philosophie konnte mehr als die kritische das Verlangen hervorrufen, den Begriff des Wissens zu realisiren. Denn es ist das Verdienst der kritischen Philosophie diesen Begriff zum Bewußtsein gebracht zu haben. Sie zeigte, was Metaphysik ist, that in der Vernunft die Mittel dar — die transcendentalen Ideen und den Begriff synthetischer Urtheile a priori, wie die Möglichkeit dieser und den regulativen Gebrauch jener in der Erfahrungswelt — wodurch eine Metaphysik erbauet werden muß, und gestand, daß die Vernunft einen natürlichen Hang habe, ihre Grenze zu überschreiten. Aber der Kriticismus behauptete, daß diesen Forderungen nie Gnüge geleistet werden könne. Dieser Zweifel an der Verwirklichung des Wissens wird zur Verzweiflung, wenn die Vernunft durch sich selbst getrieben wird, die Verwirklichung des Wissens hervorzubringen. Der Verzweiflung scheint sie zu entgehen, wenn sie auf jegliche Weise zu erreichen sucht, was sie nicht sollte erreichen können. Die sich so nennende Philosophie hat daher alle Erkenntnißmittel zu benutzen versucht, das Wissen hervorzubringen und gläubig den Aussprüchen eines Bewußtsein vertrauet, das sie selbst für absolut erklärte. Die absolute Philosophie ist diese aus der Verzweiflung hervorgegangene Metaphysik, die aus einer besonderen Quelle die Erkenntniß des Absoluten geschöpft hat.

Erkenntnißtheorie und Weltanschauung.

Von Kant war die Möglichkeit der Metaphysik zweifach begrenzt worden. Einmal sollte eine Metaphysik nicht möglich sein, die aus bloßem

Begriffe das Wirkliche zu erkennen unternimmt, denn durch den Begriff ist die Wirklichkeit des in ihm gedachten Gegenstandes nicht gegeben, das Sein ist kein reales Prädikat, denn sollte es nicht möglich sein, aus der gesammten Erfahrungswelt eine Erkenntniß der Welt an und für sich zu gewinnen, weil es nur synthetische Urtheile innerhalb der Erfahrungswelt geben und die Ideen daher unerkannt bleiben müssen. Die nachkantische Philosophie will die Metaphysik ermöglicht haben, theils durch die Versicherung, daß der erste Weg möglich sei und das Sein ein reales Prädikat des Begriffes sei, theils aber, da solche Begriffs-Metaphysik doch sehr leer bleibt, nicht so sehr die gesammte Erfahrungswelt als ein besonderer Theil derselben Aufschluß über die realen Eigenschaften jener leeren Begriffe gebe. Wenn dies der Fall wäre, so würde die Möglichkeit einer Metaphysik abzusehen sein, den Begriffen des Denkens würde das Sein inne wohnen, und was sie sind könnte aus besonderen Erfahrungen erkannt werden. Können solche Erkenntnisse objektive werden, so giebt es eine Metaphysik, wie der Idealismus sie meint aufgestellt zu haben. Es ist an und für sich nicht undenkbar, wenn auch den Begriffen das Sein nicht innewohnt, und die Nothwendigkeit nicht vorhanden ist, das Erkenntnißprincip zum Princip des Seins zu machen, wie der Idealismus es macht, durch synthetische Urtheile, die keine Begriffe sind, innerhalb der Erfahrungswelt zur Metaphysik zu gelangen. Aber das ist nur der absoluten Philosophie möglich, eine Metaphysik hervorzubringen, die besondere Erfahrungsbegriffe, wie die des Christenthums, zu ihrem Grunde hat.

Das System des absoluten Idealismus ist ein Gebäude von Begriffen, die aus einer Erkenntnißquelle gewonnen sind, welche selbst besonderer Natur ist. Es ist hier gleichgültig, ob die Begriffsbestimmung der Religion, die die absolute Philosophie giebt, die wahre ist, oder nicht, es kommt nur darauf an, daß aus diesem Begriffe, dem der Religion, die wahre Erkenntniß geschöpft wird. Diese Quelle metaphysischer Erkenntnisse, die nicht die Grenzen der Vernunft, sondern ihre Grenzen überschreitet, ist der Grund davon, daß die Weltanschauung des logischen Idealismus eine verobjektivirte religiöse ist.

Wenn metaphysische Erkenntnisse aus einer besonderen Quelle gewonnen sind, müssen sie eine Bestimmtheit von dieser Quelle angenommen haben und ihre objektive Natur ist nur eine vermeinte. Die Metaphysik besitzt nicht die Fähigkeit nachzuweisen, daß Gott der Geist ist, der im endlichen Geiste seine Verwirklichung gefunden hat, oder daß er sich halbseitig offenbart, in einer Wirklichkeit, in der er nicht ist, und in einer anderen, in der er ist, weil sie keine Form besitzt, wodurch dies bewiesen werden kann. Eine Metaphysik aber, die das religiöse Bewußtsein zu ihrer Erkenntnißquelle erwählt hat und durch dasselbe die Identität von Sein und Denken und was diese absolute Identität, Gott, sei, meint erwiesen zu haben, muß diese Identität bestimmen, wie es der Begriff angiebt, aus dem sie gewonnen ist. Wird aber im religiösen Bewußtsein daß und was diese Identität, Gott sei, gewußt, so muß dies Sein und Wissen auf dies Bewußtsein beschränkt sein, weil es ist, was es erkennt. Daher gelangt die absolute Metaphysik zu der Weltanschauung, daß der religiöse Geist sei und wisse, was Gott ist, daher ist Gott allein im religiösen Geist offenbart und es selbst. Aus diesem Grunde kann sie die Religion als die Vollendung des Universums ansehen, in dem es zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt, und das Universum, die Natur und die Sittlichkeit für nichts anderes halten, als Stufen der Entwicklung, indem der Geist zu religiösen Geiste wird.

Wenn an diesem religiösen Bewußtsein die Wissenschaft Theil hat, oder selbst sein soll, was es ist, das „spekulative Wissen das Wissen der offenbaren Religion" ist, so besteht dies darin, daß es die Religion erklärt, und derselben die Form giebt, die der Religion als solcher nicht eigen ist. Diese absolute Wissenschaft besteht daher aus zwei Stücken, von denen das eine einer Wissenschaft gleicht, das andere einer Erscheinung. Denn sie ist die Wissenschaft, die das religiöse Bewußtsein zu ihrer Quelle macht und das aus dieser Quelle geschöpfte Wissen für das metaphysische Wissen ausgiebt. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit und dies, daß die Wisseuschaft den Begriff der Religion als ihre Quelle bestimmt, gehört ihr an, der gewonnene Gehalt aber der Religion, denn diese ist das ursprüngliche Bewußtsein

davon, daß und was die Identität des Seins mit dem Denken ist. Wüßte die Religion was Gott ist, so kann dies ihr Wissen doch nicht allgemein und nothwendig sein, daß es aber ein solches sei, ist das Werk der Philosophie, die das Wissen, das in der Religion enthalten sein soll, daß Gott im religiösen Geiste offenbart und dies der Endzweck der Welt sei, zum allgemeinen und nothwendigen erhebt.

Die Rechtfertigung der Weltanschauung durch die Erkenntnißtheorie entspricht der Weltanschauung selbst, denn wie diese eine besondere Wirklichkeit zur Einheit und deren Endzweck der Welt macht, so erhebt die Erkenntnißtheorie ein besonderes Bewußtsein zur Quelle allgemeiner und nothwendiger Erkenntnisse. Gleichwie aber die reale Erkenntnißtheorie zur Konstruktion der Welt übergeht, und nicht nur wissen will, daß Gott überhaupt im religiösen Geiste offenbart und verwirklicht ist, sondern erkannt haben will, daß dieser religiöse Geist der Mensch, Christus und die Christenheit ist, so macht auch die Erkenntnißtheorie das menschliche religiöse Bewußtsein, und speciell das Christenthum zur Erkenntnißquelle der Metaphysik.

Das Objekt und Subjekt, oder die Wahrheit und Gewißheit des Erkennens.

Die anthropologistische und idealistische Begründung des Erkennens.

Wie hoch oder tief der Mensch im Universum steht, er kann nicht einen Standpunkt einnehmen, wodurch er der Grund des Allgemeinen und Nothwendigen wird. Was der Mensch ist oder erkennt, das kann weder dem Erkennen Wahrheit noch Gewißheit geben, sein Wesen ist geringerer Art, als daß er solches bewirke, und von tieferer Bedeutung, als daß er in dem Naturprocesse der Welt nur das verschwindende Mittel für die Verwirklichung Gottes sein sollte. Denn der Mensch ist frei und neben anderen Weltwesen nur ein besonderes, wie diese, seine Gottähnlichkeit ist nicht größer oder anderer Art, als die der Welt überhaupt. Die besondere Liebe zum Menschen würde die Verachtung — die der Idealismus theilt — der ganzen Natur in sich schließen. Daß Gott allein im Menschen die Welt geliebt und der Menschheit sei-

nen Sohn geschenkt, ist eine menschliche Lehre, erfunden von einer Zeit (dem Mittelalter), die von der Natur nichts wußte, erneuert in einer Zeit, deren Bestreben es war, des Mittelalters Nachgeburt zu sein.

Die nachkantische Philosophie ist eine Fortsetzung der vormaligen Metaphysik, von Leibnitzens Idealismus mit einer Unterbrechung durch die Lehre des Königsberger Weisen. Schon Leibnitz machte den Menschen außerdem, daß er Mikrokosmus sein sollte, zum Mikrotheos. Dieser kleine Gott, der die Natur gebärt und sie wieder verschlingt, der Adam Kadmon oder die absolute Idee der Neueren, „in der die Natur verschwunden" und die allgemeine Substanz ihre Wirklichkeit nur als Einzelheit hat, ist die Begriffsbestimmung des Menschen, auf der die menschliche, absolute Philosophie beruht.

Man kann sagen, der Mensch, der aus der Natur zu sich zurückkommt, denn er war vorher Adam Kadmon oder die absolute Idee, die sich in der Natur zertrümmerte, sei der Mikrokosmus der Welt, der christliche Mensch aber, der, was er seinem Begriffe nach sein soll, wirklich ist, sei der Mikrotheos, in dem die Realität der Welt sich vollendet hat und reflektirt. Mit dieser Vollendung soll die höchste Blüthe des Universums, die am letzten Schöpfungstage einsieht, daß Alles ganz wohl in der Welt bestellt ist, die Wissenschaft oder die christliche Philosophie Grund gehabt haben, zu entstehen. Denn was sie vorlängst ahndete, daß der Gedanke dem Sein gleich sei, das wußte sie jetzt zuverlässig, ihr war es ja durch die christliche Religion geoffenbart, was Gott an sich sei. Dies Mysterium wurde klar durch das andere Mysterium, daß Gott Mensch geworden ist. Denn im religiösen Geiste soll der absolute unmittelbar wissen, was er ist, ein solches unmittelbare Wissen ist selbst ein Mysterium.

Diese Philosophie ist daher nicht nur auf den Menschen, sondern auf eine besondere Eigenschaft desselben, dem christlichen Menschen erbauet. Dieser soll die Realität sein, in der sich die Realität reflektirt. Wie schon die Naturphilosophie die Wahrheit und Gewißheit des Erkennens von dem Menschen ableitete, der als Endprodukt der ganzen Natur deren wahre, sich reflektirende Realität sei, so wird auch hier die Wahrheit Gegenständlichkeit des Erkennens aus der Realität des christlichen

Menschen, der Alles in Allem ist, die Gewißheit desselben daraus, daß er der Endzweck sei, abgeleitet. Die Gedanken der Philosophie sollen wahr sein, weil sie die Nachbilder des christlichen Bewußtseins sind, und gewiß, weil dies christliche Bewußtsein im spekulativen Wissen endet. Daß der spekulative Gedanke wahr sei, beweiset das christliche Bewußtsein des Menschen, in welchem Glaube der Welt geworden ist, was die Spekulation denkt, daß aber der Glaube der Welt gewiß ist, beweiset das spekulative Wissen, das das Ende des christlichen Bewußtseins ist.

Diese Erkenntnißtheorie ist eine besondere Ausführung der allgemeinen Grundsätze einer idealistischen Identitätsphilosophie, daß das, was in der Ausdehnung, im Realen ist, weil es darin ist, im Denken sei und umgekehrt. Diese analytische Identität von Denken und Sein hat durch die Begründung der Metaphysik in einer besonderen Erkenntnißquelle und deren Methode, eine besondere Wirklichkeit zum Inbegriffe aller Realität zu machen, jene eigenthümliche Verwirklichung im christlichen Anthropologismus gefunden. Denn diese Metaphysik konnte nicht wie die vormalige zu finden sein, mit dem abstrakten Ausdruck der analytischen Identität von Denken und Sein im Begriffe, weil Kant das Ungenügende derselben nachgewiesen hatte, verstand es aber gleichfalls nicht, jene Identität durch synthetische Urtheile a priori zu ergänzen, sondern nahm eine besondere Anwendung derselben für ihre Wahrheit. Daher wurde der christliche Mensch, als der Endzweck der ganzen Welt, die Realität, welche zugleich Quelle objektiver Erkenntnisse sein soll.

Die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthume.

Die Philosophie soll mit dem Christenthume übereinstimmen. Wenn die Philosophie durch ihr Bedürfniß getrieben wird, die Wahrheit zu finden, wie sie ihr gegeben ist, so ist nicht die Uebereinstimmung des spekulativen Gedankens mit seinem Gegenstand, sondern der Widerspruch beider mit einander sonderbar. Die Philosophie meint die Identität des Seins mit dem Denken nachweisen zu können, diese Identität aber, weil sie nur die der Begriffe ist, ist noch abstrakt und

unwahr, denn es fehlt ihr die Wirklichkeit. Diese erlangt sie durch das christliche Bewußtsein des Menschen, in dem jene Identität verwirklicht und offenbart ist, denn dies Bewußtsein ist und weiß, daß der absolute Begriff in ihm wirklich, Mensch geworden ist. Wenn nun umgekehrt das im christlichen Menschen geoffenbarte Wesen Gottes, der sich selbst den Menschen zu wissen giebt, vom spekulativen Wissen wiederum die Form des Begriffes erlangt, der Glaube der Welt, daß Gott als ein wirklicher Mensch da ist, das spekulative Wissen wird, daß dies allgemein und nothwendig ist, Gott, indem das glaubende Bewußtsein seine Göttlichkeit sieht und hört und fühlt nicht nur in diesem Menschen, sondern zugleich allgemein sich manifestirt hat, so ist es kaum zu begreifen, daß ein solches Exempel nicht richtig ausfallen sollte. Allein die Formänderung, die der Glaube der Welt durch das spekulative Wissen erlangt, ist eine Veränderung desselben, die wider allen Glauben der Welt ist. Denn diese Veränderung besteht nicht nur darin, daß der Glaube der Welt ein Wissen sein soll, sondern dieser Glaube wissen soll, was er nicht glaubt.

So ungewiß es ist, ob die Religion ein Bewußtsein, ein bildliches Erkennen Gottes ist, hierin ihr Wesen besteht, so gewiß ist es, daß dies Bewußtsein nicht wissen kann, was überhaupt nicht zu wissen ist, daß Gott in Christus allgemein und nothwendig Mensch geworden, gestorben, auferstanden u. s. w. ist und alsdann in der christlichen Menschheit wird, was er in Christus sein sollte, Gott. Denn die Formänderung, die das christliche Bewußtsein durch die Konstruktion erleidet, erzeugt den christlichen Anthropologismus, der eine phänomenologische Gestalt des philosophischen Bewußtseins unserer Zeit ist. Nicht die Philosophie an und für sich steht als christlicher Anthropologismus mit dem Christenthum im Verkehr, da die Philosophie es mit dem Christenthume nur nebenbei zu thun hat, sondern ein spekulatives Wissen, das die erscheinende Wirklichkeit konstruirt und das Christenthum zur Quelle philosophischer Erkenntnisse gemacht hat, streitet mit demselben. Dieser Streit ist ein Kampf, um die Wahrheit des Anthropologismus überhaupt, um den christlichen Anthropologismus im Besonderen.

Ob aber ein Anthropologismus Wahrheit habe oder nicht, hängt gänzlich nicht vom christlichen Glauben ab, sondern von der Frage, ob die wissenschaftliche Form der Philosophie die der besonderen Wissenschaften, und ob die Quelle philosophischer Erkenntnisse eine besondere Erfahrung sein könne. Wenn dies der Fall sein kann, so muß die erscheinende Wirklichkeit konstruirt werden, und der Konstruktionspunkt derselben die philosophische Erkenntniß begründen. Eine solche Konstruktion kann aber nur vollzogen werden durch den Begriff des dem Menschen bekannten Centrums der Welt, aus dem das Wissen entspringt, das seine Konstruktion als die wahre erkennt. Daher ist es überflüssig, daß wir uns in den Streit um die Wahrheit christlicher Lehren begeben, wovon der Philosophie nur die allgemeine Begriffsbestimmung der Religion interessirt, denn was die Religion ist, kann allein die allgemeine Wissenschaft bestimmen.

Von Seiten der Philosophie aber bestreiten wir die Wahrheit jeglichen Anthropologismus, seine Weltanschauung und Erkenntnißtheorie, welche besondere Gestaltung diese auch angenommen hat. Dieser Streitpunkt ist eine logische Frage um die Form und Quelle der Erkenntniß. Die vom Idealismus gegebene Beantwortung derselben ist hier nur ihren Folgen nach Gegenstand der Untersuchung, wie sie an einem anderen Orte ihren Principien nach erwogen ist.

Die Wahrheit des Erkennens.

Fragt man, woher das Erkennen seine Wahrheit habe, so muß die christliche Philosophie im Allgemeinen die Antwort der Naturphilosophie wiederholen und im Besonderen dieselbe durch das Christenthum bestimmen. Daß dem Gedanken sein Gegenstand entspricht, dies ist dem Erkennen durch das Christenthum mitgetheilt worden, denn durch es hat der Gedanke erst Wahrheit erlangt, in demselben ist enthalten, was die Philosophie erdenken soll. Die Wahrheit des spekulativen Erkennens wird demselben gegeben oder nimmt es sich aus der christlichen Religion, worin das Ziel, nach dessen Dasein die Welt trachtet, die Verwirklichung des unendlichen Geistes im endlichen, erreicht ist. Dies religiöse Bewußtsein ist die Wahrheit, weil es ist, was

es ist, das Bewußtsein, d. i. das Sein Gottes. Es ist daher die Realität, welche dem Erkennen Wahrheit giebt.

Wenn es keinen Zweifel leidet, daß hiernach das christliche Bewußtsein des Menschen alle Wahrheit in sich vereint, so muß das spekulative Erkennen sie aus ihm schöpfen, denn die Wahrheit kann nur aus sich selbst erkannt werden. Der wahre Gehalt des Erkennens, oder daß der Gehalt des Erkennens wahr ist, dies entspringt aus dem religiösen Geiste.

Daß aber umgekehrt der religiöse Geist der wahre ist, dies ist die Versicherung des spekulativen Erkennens, das die Wahrheit seines Gehaltes aus ihm entnommen hat. Denn die Philosophie giebt die Erklärung der Religion und weist nach, daß sie das Endprodukt und die Vollendung des Geistes ist. Dies wechselseitige Thun des spekulativen Wissens und des religiösen Geistes ist die Zirkelerklärung der Philosophie, die aus einer besonderen Erfahrung, der christlichen Religion die Wahrheit ihres Gehaltes sich erweisen läßt. Denn daß der Gedanke der spekulativen Philosophie, Gott ist die Identität des unendlichen Geistes mit dem endlichen, der für sich als abstrakter Gedanke unwahr ist, wahr ist, dies erlangt sie durch die christliche Religion des Menschen, worin der Wirklichkeit nach enthalten sein soll, was die Philosophie nur als Abstraktion besitzt. Zu einer solchen Beweisführung von der Wahrheit der Gedanken sieht sich eine Philosophie genöthigt, die dem Begriffe als solchem — der analytischen Identität von Denken und Sein — nicht glaubt vertrauen zu können und doch keine andern Mittel besitzt, durch den Gedanken zu erlangen, was sie hiernach aus einer Exemplifikation desselben im christlichen Bewußtsein sich geben läßt. Wenn die analytische Identität von Denken und Sein nicht die wahre ist, so kann nur einer empiristischen Philosophie die Identität durch ihre Exemplifikation wahr sein.

Gewinnt die Philosophie, welche die Einheit der Empirie mit der Spekulation zu sein behauptet, die Wahrheit ihrer Gedanken aus der Exemplifikation, so beweiset sie wiederum deren Wahrheit aus jenen. Denn die christliche Religion kann sowenig sich selbst erklären und sich als die Vollendung von allen nachweisen, als sie die wirkliche

Identität des Seins mit dem Denken sein soll. Dies thut daher die Philosophie, welche sich aus der christlichen Religion bewahrheitet. Denn daß die christliche Religion des Menschen die Wahrheit ist, soll daraus folgen, daß in ihr die analytische Identität des Denkens, daß der Gedanke seinem Gegenstande, welcher Gott ist, gleich ist, vorhanden sei. Die analytische Identität des Denkens und Sein und die vollendete Exemplifikation desselben in der absoluten Religion bewegen sich im Kreise um sich selber, wie das Objekt des Gedankens und der Gedanke des Objekts.

Mit Spinoza zu behaupten, der Gedanke sei wahr, weil, was in der Ausdehnung ist, im Denken ist und umgekehrt das Sein das wahre Sein, weil im Gedanken ist, was in der Ausdehnung ist, ist viel einfacher und um nichts weniger wahr, als die Verdoppelung dieser Behauptung in der Erkenntnißtheorie des Anthropologismus. Die Wahrheit der spekulativen Gedanken von ihrem Enthaltensein in dem christlichen Bewußtsein und dessen Wahrheit davon abzuleiten, daß es die vollendete Exemplifikation des spekulativen Gedankens ist, dazu wurde aber die Philosophie genöthigt, die aus der Erfahrung gewinnen wollte, was im Begriffe nicht zu erlangen sei, und umgekehrt aus dem Begriffe gewinnen, was in der Erfahrung nicht gegeben ist. Ob aber jene Identität an und für sich wahr sei, das hängt nicht von diesem vermeintlichen Beweise, sondern allein von der Wahrheit des Idealismus ab, der jene Identität für die wahre ausgiebt, weil die Seinsbestimmung der Gedanke sein soll.

Die Philosophie, welche die Subjektivität mit der Substantialität verbinden will, meint den Spinozismus zu seiner Wahrheit gebracht zu haben dadurch, daß sie die von ihm behauptete Identität des Seins mit dem Denken vermittelt habe. Diese Vermittlung besteht in der Begründung der analytischen Identität des Seins mit dem Denken durch ihre Exemplifikation. Diese Exemplifikation soll jener Identität eine Wahrheit geben, die sie selbst nicht besitzt. Denn wenn ein Gedanke nicht dadurch wahr ist, daß er gedacht wird, oder was dasselbe ist, das Sein kein reales Prädikat des Gedankens ist, so kann der Gedanke seine Wirklichkeit nicht durch seine Wiederholung in einer beson-

13*

deren Erfahrung, die ihn zu exemplificiren scheint, erlangen. Denn in dieser, dem religiösen Bewußtsein, ist nur die Behauptung der analytischen Identität wiederholt, daß das Sein ein reales Prädikat des Gedankens ist, oder dieser die alleinige Bestimmung des Seins sei.

Jede Philosophie, welche die analytische Identität von Denken und Sein zum Grunde der Wahrheit macht, endet in einem Idealismus, der, wie er die Verkehrung der geistigen mit der materiellen Welt ist, das Objekt und Subjekt des Gedankens mit einander verwechselt. Wenn der Idealismus den Geist oder die Seele für den Begriff ihres Leibes erklärt (Spinoza und die neueren Idealisten), macht er die Seele zu einer Formbestimmung der Materie, die durch ihre negative Erklärung, daß sie der blinde Geist sei, in etwas Geistiges verwandelt wird. Jener Materialismus und dieser Idealismus, sind die Folge von der durch analytische Identität von Sein und Denken als alleinigen Grund der Wahrheit bedingten Verwechslung von Sein und Denken, oder vom Subjekt des Gedankens mit dessen Objekt.

Die Gewißheit des Erkennens.

Dem religiösen Bewußtsein fehlt, damit es die adäquate Gestalt der Wahrheit sei, nur das Moment der Gewißheit, die in der Form des Erkennens liegt. Wie jedoch das Sehen die Gewißheit des Lichts soll genannt werden können, weil in ihm der Lichtproceß des Universums enden und sich damit reflektiren soll, so soll das spekulative Wissen die Gewißheit des religiösen Geistes sein, der somit im begreifenden Wissen vollendet und reflektirt ist. Die Gewißheit des Erkennens ist die Form desselben, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gedankens, diese giebt das begreifende Wissen der Religion, welches dadurch „der sich in Geistesgestalt wissende Geist" sein soll. Diese Gewißheit ist der Religion eigne Reflexion in ihrer Vollendung, denn sie wird durch ihren Gehalt, der der wahre des Wissens ist, getrieben, in das spekulative Wissen überzugehen. Die Form des absoluten Gehaltes, die Identität des unendlichen Geistes mit dem endlichen, der Substanz mit dem Selbst, muß selbst absolut sein. Die absolute Form ist aber das sich als Selbst wissende Selbst, der Begriff.

Des Erkennens Gewißheit ist daher der Religion reflektirte Vollendung, denn die Religion soll selbst ein Wissen, ein Bewußtsein sein, das seine Form abstreifend das absolute Wissen wird. Es ist daher hiermit im Wissen in der That eine doppelte Gewißheit, denn die Religion ist an sich nicht ohne Gewißheit, da sie ein Bewußtsein, ein Denken ist, dies Denken aber geht wie jedes in den Begriff über, womit die Gewißheit vollendet sein soll. Wie daher der wahre Gehalt des Erkennens ursprünglich aus dem religiösen Geiste stammt, so ist auch die ursprüngliche Gewißheit der Erkenntniß dieses Gehaltes die des religiösen Bewußtseins. Da die Religion hier als ein Erkennen gefaßt ist, das wie die Philosophie die Wahrheit, welche allein Gott ist, zu seinem Gegenstande hat, so hat die Wahrheit hiermit eine gedoppelte Gewißheit, die religiöse und die wissenschaftliche. Diese gedoppelte Gewißheit der Wahrheit ist durch die Religionserklärung, daß sie wesentlich ein Denken Gottes sei, begründet.

Diese doppelte Gewißheit des, wie man meint, die höchsten Probleme betreffenden Erkennens bildet den Standpunkt der Hegel'schen Schule, die für die Identität oder Verschiedenheit beider streitet. Statt den Begriff, woraus der Streit entstanden ist, den der Religion zu untersuchen, zu ergründen, ob er der wahre sei, beschäftigt sich die Schule mit den Folgen eines Begriffes, dessen Wahrheit bezweifelt werden muß.

Die Philosophie erkennt Gegenstände, die vorher schon auf eine andere Weise ihrer Erscheinung nach erkannt sein können. Dies findet fast bei allen philosophischen Gegenständen statt und ist kein eigenthümliches Merkmal der Religion. Vielmehr soll hier ein Erkennen stattfinden, das der Gegenstand selbst ist, der von der Philosophie erkannt werden soll. Dasselbe scheint der Fall zu sein bei dem Schönen, wenn es ein Erkennen, die Anschauung der absoluten Idee ist. Daher ist hier nicht das Verhältniß, welches zwischen verschiedenen Wissenschaften, empirischen und philosophischen einer Seits und ihrem Gegenstande anderer Seits stattfindet, sondern der Gegenstand selbst ist das Erkennen, mit dem es die Wissenschaft zu thun haben soll. Diesem Gegenstande kommt eine Gewißheit zu, die vor allem empirischen

und spekulativen Wissen ist, eine Gewißheit, die das Wesen der Sache ausmachen soll.

Wird die Wahrheit des spekulativen Wissen aus dem religiösen Bewußtsein gewonnen, in dem sie exemplificirt ist, und diese Exemplifikation durch das spekulative Wissen als die wahre wieder erkannt, so ist dieser Inhalt schon durch seine Erklärung eine Gewißheit, deren Vollendung das spekulative Wissen sein soll. Schon das religiöse Bewußtsein soll wesentlich die Gewißheit davon haben, daß und was Gott ist. Die Formbestimmung dieser Gewißheit, daß sie ein vorstellendes Denken sei, macht ihr Wesen aus. Daß die Religion diese Gewißheit sein soll, ist eine Wirkung des Idealismus, daß aber diese Gewißheit zum Grunde der philosophischen gemacht wird, eine Folge des Anthropologismus.

Nur der Idealismus erklärt den Gegenstand des Gedankens durch den Gedanken des Gegenstandes, die Inhaltsbestimmung des Seins durch die Formbestimmung des Gedankens. Daher erklärt er, die Religion sei das Bewußtsein von der Wirklichkeit des absoluten Geistes im endlichen, und macht die Formbestimmung dieses Bewußtseins, das vorstellende Denken zu Inhaltsbestimmung des gedachten Gegenstandes. Dieser ist für die Wissenschaft die Religion, ihre Gegenständlichkeit liegt nach ihrer Erklärung in der Formbestimmung ihres Erkennens, daß das vorstellende Denken des Absoluten die Religion sei. Was von dem religiösen Geiste vorgestellt wird, ist er selbst, die Wirklichkeit des absoluten Geistes, der Inhalt der Religion ist daher das Bewußtsein derselben. Nicht nur wiefern die Religion ein Gegenstaud der Philosophie ist, ist sie wesentlich ein Erkennen, sondern der Inhalt dieses Erkennens ist es selbst. Denn das Absolute ist die Identität des unendlichen Geistes mit dem endlichen, dieser als religiöser Geist das vorstellende Erkennen des Absoluten. Das Absolute aber ist sein Bewußtsein im endlichen Geiste. Der Idealismus ist die fortgehende Verwandlung des Gegenstandes des Bewußtseins in das Bewußtsein des Gegenstandes, der ins Unendliche in sein Bewußtsein verwandelt wird. Dies heißt der Idealismus, daß der Gegenstand des Gedankens ein Gedanke sei, daß das Reale ein Moment des Bewußt-

seins sei, daß das Sein an sich unbestimmt sei und seine Bestimmungen die Formen des Gedankens sind. Die Religionserklärung, daß sie das Bewußtsein des endlichen Geistes vom absoluten sei, und daß dieser Geist dieses Bewußtsein sei, und die Formbestimmungen desselben, das vorstellende Erkennen, das „den Momenten seines Inhaltes einerseits Selbständigkeit giebt und sie gegen einander zu Voraussetzungen und auf einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen" macht. Die Formbestimmung dieses Bewußtseins ist daher der ganze Inhalt der Religion, die die Menschwerdung Gottes, seine Auferstehung u. s. w. hervorbringt.

Der Idealismus leugnet nicht den Schein der Realität, er mag, was für sein Wesen einerlei ist, subjektiver, objektiver oder absoluter genannt werden, denn grade darin besteht sein Wesen, daß er diesen Schein ewig setzt, um ihn in das Bewußtsein der Realität zu verwandeln. Den Gegenstand des Bewußtseins als den scheinbaren Gegenstand desselben zu setzen und ihn in das Bewußtsein des Gegenstandes zu verwandeln, ist sein eifriges Bestreben. Deßhalb wird er genöthigt, den Inhalt der christlichen Religion als eine scheinbare, reale Welt zu setzen, deren wahre Realität er aber in dem Processe des Bewußtseins findet. Eine solche Erklärung kann immerhin eine objektive genannt werden, denn das Bewußtsein ist nicht weniger ein allgemein-nothwendiges, als der Gegenstand desselben, es ist aber keine reale Erklärung, oder die Realität ist deren Identität.

Die idealistische Erklärung von der Religion soll bewahrheitet sein durch die anthropologistische. Der neuere Idealismus vermochte sich nicht in sich selbst zu halten und ergänzt sich durch den Anthropologismus, der ihm zu geben scheint, was ihm fehlt, die Realität. Der Idealismus ist eine Krankheit des Geistes, die, wie der Somnambulismus, sich selber Heilmittel verordnet. Dieses Heilmittel ist der Anthropologismus. Wenn der Idealismus jene allgemeine Erklärung von der Religion giebt, so betrachtet er sie als eine abstrakte, der die Wirklichkeit fehlt. Diese sucht er in der Erscheinungswelt. Findet er in dieser eine angemessene Exemplifikation von seiner Erklärung, so

meint er die Wahrheit gefunden zu haben. Dies der erscheinenden Wirklichkeit angehörende christliche Bewußtsein des Menschen ist das Mittel des Idealismus, wodurch er sich die ihm mangelnde Realität giebt. Daß dem Begriffe selbst eine Realität entspreche, wagt der Idealismus nicht zu behaupten, denn er ist Nominalismus, und sucht daher diese Realität in der erscheinenden Wirklichkeit. Da das Christenthum die absolute Religion sein soll, so ist sie der andere Grund von der Gewißheit des Erkennens. Die Lehre von der christlichen Religion des Menschen wird daher zum Anthropologismus, der das Erkennen begründet, die Gewißheit desselben erklärt.

Die Philosophie muß die Gewißheit wie die Wahrheit des Erkennens nachweisen. Dies kann sie aus der analytischen Identität von Denken und Sein nachzuweisen versuchen, da dies nicht gelingen kann, so kann sie entweder Kants Weg einschlagen, oder es wie die absolute Philosophie machen und durch einen Anthropologismus ergänzen, was sie als Philosophie nicht vermag. Durch die Erkenntniß des Anthropologismus wird aber die Philosophie zur Selbsterkenntniß veranlaßt, daß sie den ehrlichen Weg Kants wieder auffindet und ihn zur reinen Metaphysik ausbildet.

Die Naturwissenschaften wie die Geschichte, die Metaphysik und die Ethik suchen ihre Gegenstände aus deren Erscheinungen zu erkennen. Sie theilen mit einander die Ueberzeugung, daß in der Erscheinungswelt Wahrheit sei und diese dem Erkennen Objekt werde. Zu ihrem Objekte haben sie das gleiche Verhältniß, daß es aus seinen Erscheinungen erkannt werde. Unter diesen Erscheinungen ist die Religion eine, die in Wahrheit kein anderes Verhältniß zur Wissenschaft hat, als irgend eine andere, durch die idealistische Erklärung aber ein exclusives Verhältniß zur Wissenschaft bekommt, daß nämlich die Religion ein Objekt der Wissenschaft sei, das nicht wie andere Objekte der Wissenschaft aus deren Erscheinung erst erkannt werde, sondern schon erkannt sei. Wenn die Wissenschaft ein solches Objekt sich geben läßt, oder ein Objekt auf diese Weise bestimmt, so kommt sie in die Verlegenheit, worin sich heutiger Tage Philosophie, Theologie und Religion befinden.

Alle Wissenschaften werden in ihrer Erkenntniß geleitet, theils von der Logik, theils von der realen Natur ihres Gegenstandes, nach der Uebereinstimmung beider mit einander streben sie. Die innere Gesetzmäßigkeit des Denkens soll mit dem realen Wesen des Gehaltes derselben übereinstimmen. Es mag eine Wissenschaft, philosophisch oder empirisch sein, Metaphysik oder Ethik, sie muß sich dieser Nothwendigkeit unterwerfen, der logischen Gesetzmäßigkeit folgen und die Natur der Dinge ergründen. Hiervon macht der idealistische Anthropologismus eine Ausnahme, der eine Erkenntnißtheorie aufgestellt hat, die, mit Aristoteles zu reden, sonderbar ist. Denn diese Erkenntnißtheorie hat, abgesehen von ihrer Zirkelerklärung, eine doppelte Logik, eine, die jede Wissenschaft befolgen muß, und eine andere, die nur sie befolgt, denn dies Erkennen hat eine doppelte Gewißheit, eine, die dem Gegenstande, der Religion, eine, die der Wissenschaft zukommen soll.

Daß einem Gegenstande Gewißheit innewohne, ist eine eigenthümliche Behauptung des Idealismus, der, was dem Denken zugehört, dem Gegenstande des Denkens zuschreibt, und hiermit in der Verwechslung lebt zwischen dem Subjekt mit dem Objekte des Denkens. Da der Idealismus jedoch die Religion für ein Erkennen des Absoluten, der Welt, der Versöhnung beider mit einander u. s. w. ausgiebt, und der Anthropologismus die christliche Religion des Menschen für die wahre Erkenntnißquelle der Wissenschaften hält, so muß diese Philosophie mit sich selbst in Widerspruch kommen. Denn es ist nicht möglich, daß das Denken eine doppelte Gesetzmäßigkeit hat, eine logische und eine religiöse, es ist unmöglich, daß die Religion die wahre Erkenntniß von Gott hat, welche die Wissenschaft hervorbringen will. Entweder ist jene Erkenntniß die wahre und die Wissenschaft vor ihrer Entwicklung vollendet, oder die Wissenschaft erkennt die Wahrheit und die Religion ist keine Erkenntniß. Es ist in keinem Falle, selbst wenn die Religion und Philosophie übereinstimmen sollen, wie behauptet wird, möglich, daß es Wissenschaft giebt, wenn die Religion die Wahrheit erkennt, oder wenn die Wissenschaft die Wahrheit erkennt, daß es eine Religion giebt. Denn wenn die Religion die

Wahrheit erkennt, ist die Wissenschaft vollendet, und wenn die Wissenschaft die Wahrheit erkennt, giebt es nach der Begriffsbestimmung keine Religion, da sie das Erkennen der Wahrheit, welche allein Gott ist, sein soll. Diese Folgen sind die Erscheinungen des idealistischen Anthropologismus, die die wissenschaftliche Welt verwirren.

Es soll aber dennoch ein Unterschied sein zwischen der Wissenschaft und der Religion, wie man sich die Behauptung gefallen läßt, daß, wenn die Religion die Wahrheit erkannt hat, die Wissenschaft vollendet sei. Dieser Unterschied ist ein Stufenunterschied in der Entwicklung des Erkennens, der Vorstellung und des Begriffes, durch den aber das Verhältniß, das stattfindet zwischen der Religion und der Wissenschaft, nicht verändert wird, denn die Religion bleibt ein Erkennen, auch wenn sie ein vorstellendes Erkennen ist, und die Wissenschaft von ihr eine Wissenschaft, die eine dingliche und logische Gewißheit hat.

Wenn in der Religion „die Völker niedergelegt haben, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellen", so ist damit nur für den Idealismus bewiesen, daß die religiösen Vorstellungen das Wesen der Religion ausmachen, und daß die verschiedenen Vorstellungen den Unterschied derselben bestimmen, daß der Inhalt und die formelle Bestimmtheit der Vorstellung als solcher das Wesen der Religion konstituire. Machen diese Vorstellungen das Wesen der Religion aus, so ist in ihnen entweder die Wahrheit erkannt oder nicht erkannt. Wenn die Wahrheit nicht erkannt ist und darin ihr Wesen liegen soll, so sind die Vorstellungen illusorischer Natur und die Religion nur ein krankhaftes Exanthem des menschlichen Geistes [1]), wird sie aber darin auf irgend eine Weise erkannt, so ist die Wahrheit früher, als sie von der Wissenschaft gewußt werden kann, erkannt, und diese Wahrheit erlangt daher eine doppelte Gewißheit, womit weder die Religion noch die Wissenschaft bestehen kann.

Es scheint kein Gegenstand die Wahrheit des idealistischen An-

1) Vergl. Anthroposophie.

thropologismus mehr zu beweisen als die christliche Religion, weil sie theils selbst ein Erkennen ist, theils aber anerkennt, daß die Offenbarung Gottes im Menschen die Wahrheit ist. Aber dieser Beweis ist nur die Vollziehung des Anthropologismus, an dessen Entwicklung das Denken inne wird, daß er von unwahren Voraussetzungen ausgeht. Denn weder kann das Wesen der Religion in den religiösen Vorstellungen von Gott u. s. w. liegen, noch kann die Wissenschaft eine doppelte Gewißheit haben. Stammt die Wahrheit und Gewißheit des philosophischen Erkennens aus dem religiösen Bewußtsein oder, was dasselbe ist, ist die Religion die ursprüngliche Erkenntniß des Absoluten, die allen Menschen gemein ist, deren Vollendung die Philosophie ist, so sind jene Folgen unvermeidlich, von denen die eine in ihrem Ursprunge eine doppelte Zirkelerklärung enthält, in ihrem Resultate eine gedoppelte Gewißheit, die andere den zu erkennenden Gegenstand durch das Erkennen verliert.

Wenn Alles sich so in der Hegel'schen Philosophie verhält, wie die orthodoxen Hegelianer wünschen, oder wie die Heterodoxen meinen, so ändert dies nichts an unserer Darstellung und den daraus abgeleiteten Folgen. Ob die Philosophie mit der Religion übereinstimmt oder nicht, ist für die Auffassung und die Erkenntniß des Systemes ein ziemlich gleichgültiger Punkt. Denn sie mag durch die Veränderung der religiösen Vorstellung zu Begriffen diese Identität des speculativen Wissens mit dem religiösen Bewußtsein erreichen oder nicht erreichen können, eine solche Philosophie ist und bleibt ein Dogmatismus, dessen Weltanschauung und Erkenntnißtheorie ein idealistischer, religiöser Anthropologismus ist, in dem durch Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit der christliche Mensch zum Centrum und Endzweck der an und für sich seienden Welt verkehrt wird, und diese Erkenntniß gerechtfertigt wird durch einen Idealismus, der den Gegenstand des Bewußtseins durch dessen Bewußtsein erklärt und die Wahrheit und Gewißheit des Erkennens aus einer besondern Erscheinung schöpft, die der Wissenschaft eine doppelte Gewißheit anmuthet.

Der Anthropologismus, die Philosophie und die Anthroposophie.

Der Anthropologismus ist eine Erscheinung des philosophischen Bewußtseins, das die Grenzen der Wissenschaften mit einander vermischt, er selbst gehört diesem Bewußtsein an, und wird von demselben getragen. Der Anthropologismus ist aus dem Bedürfniß entstanden, die Philosophie zu begründen und zur absoluten Wissenschaft von der Wirklichkeit auszubilden. Diese Begründung und Entwicklung der Philosophie wurde durch die Anthropologie vollzogen, die die philosophische Form annehmend, die Lehrsätze des Anthropologismus enthält. Dies Streben des philosophischen Bewußtseins, (wobei es einerlei ist, ob dasselbe naturaliter oder als Wissenschaft existirt, jenes war vordem der Fall, dieses bei uns,) die Weltanschauung und Erkenntnißtheorie auf dem Begriffe des Menschen zu erbauen, erzielt die Erreichung seines Zweckes durch Mittel, die außerhalb seines Strebens liegen. Denn es ist der Begriff des Menschen ein besonderer, der nur durch besondere Wahrnehmungen, d. i. nur empirisch, erkannt werden kann.

Es liegt aber der Anthropologismus innerhalb der Philosophie, die Anthroposophie aber außerhalb derselben. Wenn der Anthropologismus durch die **Konstruktion** der erscheinenden Wirklichkeit vermittelst des uns bekannten Centrums der Welt vollzogen wird, und er dies Centrum zum Grunde der philosophischen Erkenntniß macht, so enthält er zwei Bestandtheile, deren Verbindung ein Widerspruch ist, von denen aber der eine rein philosophischer Natur ist. Die Form der philosophischen Erkenntniß und wahrhaft spekulative Begriffe, Gottes, der Welt u. s. w., werden mit Erfahrungsbegriffen verknüpft. In dieser Verbindung müssen, um ein philosophisches System historisch zu würdigen, die besonderen Theile anerkannt werden, denn es ist dem sterblichen Geschlechte nicht vergönnt nur die Wahrheit zu erkennen, weßhalb diese mit dem Irrthume verbunden ist. Wenn daher

in der Naturphilosophie, im logischen Idealismus ein Anthropologismus vorhanden ist, so muß anerkannt werden, daß damit in diesen Systemen eine Ansicht niedergelegt ist, nach der das Gegentheil vom Anthropologismus für die Wahrheit bestimmt werden kann. Dies liegt in der philosophischen Form und in spekulativen Begriffen, die über jede gegebene Erfahrungswelt hinausgehen. Die Naturphilosophie daher nicht weniger als der logische Idealismus, gehen durch die Anerkennung und ihre Begriffsbestimmung des Absoluten, sowie durch die Konstruktion der Welt über den Anthropologismus hinaus. Das orthodoxe Hegelthum daher kann der Meinung sein, daß Gottes Sein und Wesen nicht durch das des Menschen gegeben und beschränkt sei, denn schon durch die Konstruktion, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit fordert, wird es zu dieser Meinung veranlaßt. Deßhalb muß allgemein gesagt werden, daß in Ansichten, die überhaupt die philosophische Form respektiren und es sich angelegen sein lassen, spekulative Begriffe auszubilden, der Anthropologismus nur eine Erscheinung innerhalb einer solchen Philosophie ist, die den Widerspruch, der im Anthropologismus ist, enthält. Die Anhänger solcher Systeme geben den Widerspruch, der in demselben ist, nicht zu, die einen nicht, weil sie ihn nicht erkennen und sich überredet haben, daß er ihrem wissenschaftlichen Leben nothwendig sei, die andern, weil sie meinen, daß er gehoben sei durch die Aufhebung des einen Bestandtheiles desselben, der Philosophie, diese vertheidigen außerhalb der Philosophie den Anthropologismus, den wir deßhalb Anthroposophie nennen. In der Anthroposophie wird die Philosophie negirt und der Anthropologismus bejaht, oder nach der Meinung der Anthroposophie erlangt die Philosophie im Empirismus und Materialismus ihre Wahrheit.

Die Philosophie enthält an und für sich keinen Anthropologismus in sich, der nur in ihrer historischen Entwicklung liegt. Denn die Metaphysik ist eine allgemein-nothwendige Wissenschaft von der an und für sich seienden Welt, von der die dem Menschen bekannte nur ein Theil ist und sie nichts weiß. Wenn die Metaphysik auch aus der Erfahrungswelt die Eigenschaft der Dinge an sich erkennen sollte, so ist dieser Erkenntnißgrund nicht der Grund des Seins und

die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß kann durch keine Erfahrung erlangt werden. Ebensowenig sind aber die besonderen Theile der Philosophie, die der Erfahrungswelt näher liegen, die Physik und Ethik Anthropologismus, da die menschliche Natur weder die Natur noch das Gute begründen kann. Der Endzweck der Welt liegt so wenig im Menschen, als in ihm die Natur zu ihrem Bewußtsein kommt. Deßhalb steht die Philosophie nicht nur mit der Anthroposophie, welche ein skeptischer und dogmatischer Empirismus ist, sondern ebenso mit dem Anthropologismus innerhalb der Philosophie in einem Widerstreit, der nur aufgehoben werden kann durch die Lösung des im Anthropologismus enthaltenen Widerspruchs.

In einer Entwicklung aus einem inadäquaten Begriffe, dessen Inhalt und Umfang verkehrt bestimmt war, begriffen, konnte die Philosophie entweder auf ihren Begriff zurückgehen und diesen adäquat bestimmen, oder sie wurde getrieben, die letzten Konsequenzen ihres falschen Begriffes zu entwickeln, und sich selbst damit in Anthroposophie zu verwandeln. Diese polemisirte daher theils gegen die Begriffsbestimmung, die die Philosophie erlangt hatte, theils aber, indem sie sich von der Philosophie befreite, verwandelte sie den Anthropologismus in sich.

Die Bestimmungen des Begriffes der Philosophie, gegen welche die Anthroposophie kämpft, den Idealismus, die Konstruktion des Wirklichen aus dem Begriffe, und die Verbindung derselben mit dem Christenthume, werden von der Anthroposophie, der Idealismus in Materialismus, die Konstruktion des Wirklichen in Empirismus und der Glaube der Philosophie an den christlichen Gott in den Unglauben an Gott verwandelt. Damit war für die Philosophie selbst tabula rasa entstanden, und der Anthropologismus konnte verstärkt durch den Materialismus und Empirismus als Anthroposophie einen Boden finden, der ihn wachsen ließ.

Die Anthroposophie.

Ludwig Feuerbach.

Da ein Empirismus und Materialismus, deren Begriffsbestimmung sich ergeben wird, wider alle Philosophie sind, so liegt in ihnen nur insofern etwas Philosophisches als sie die Philosophie bestreiten, und demnach mit einem Skepticismus verbunden sind. Denn der Skepticismus ist eine Erscheinung des philosophischen Bewußtseins, das die Mängel einer bestimmten Philosophie wahrnimmt und der Meinung glaubt sein zu können, daß die Philosophie nicht möglich sei. Zu dieser Annahme treibt den Skepticismus, der für sich meinungslos ist, seine empiristische Grundlage, die ihm der feste Boden für die Erkenntniß zu sein scheint.

Die Anthroposophie bestreitet mit Recht die idealistische, konstruirende und christliche Philosophie, denn diese entspricht ihrem Begriffe nicht. Statt aber auf den Begriff der Philosophie zurückzugehen und diesen wahrhaft zu bestimmen, erkennt sie Mängel der vorhergehenden Philosophie, verwechselt die Philosophie mit deren letzter Erscheinung und glaubt allgemein aussprechen zu können, was nur eine besondere Wahrnehmung ist. Die wahrgenommenen Mängel der heutigen Philosophie macht sie zu wesentlichen Bestimmungen der Philosophie und behauptet, daß die Philosophie überhaupt eine Wissenschaft sei, an deren Stelle der Empirismus treten müsse. Denn es soll die Philosophie die Wahrheit in den abstrakten Gedanken verlegen und Abstraktion an die Stelle des Wirklichen setzen. Dies thut nicht die Philosophie, sondern eine idealistische, konstruirende, weßhalb auch hier, wie dies der Skepticismus immer thut, eine besondere Gestalt der Philosophie mit ihrem Begriffe verwechselt wird. Dies ist ein Unvermögen des Skepticismus, die Erscheinungen der Dinge nicht von ihrem Wesen unterscheiden zu können.

Indem die Anthroposophie die idealistische Philosophie bekämpft, erscheinen die Lehren derselben als ergänzende Gedanken dieser Philo-

sophie, weßhalb gemeint werden kann, daß die Philosophie selbst sich in die von ihr „toto genere" verschiedene Anthroposophie verwandeln müsse. Wenn die neueste Philosophie behauptet hat, daß der Gedanke die Wahrheit sei und die erscheinende Wirklichkeit nur soweit Wahrheit habe als sie eine zeitlich-räumliche Exemplifikation des Gedankens sei, so steht diese Behauptung mit der sinnlichen Wirklichkeit im Widerspruch, nach der vielmehr gesagt werden muß, daß sie das Maaß der Wahrheit des Gedankens sei, der für-sich nur eine Abstraktion von ihr ist. Diese Philosophie konstruirte die erscheinende Wirklichkeit durch deren Begriff und verwandelte damit die erscheinende Wirklichkeit in Begriffsmomenten. Sie selbst bedient sich der erscheinenden Wirklichkeit, um in ihr die Exemplifikation des Gedankens nachzuweisen. Die erscheinende Wirklichkeit kann aber nur durch die Sinne erkannt werden, deßhalb erscheint die Behauptung, daß nur ein durch sinnliche Anschauungen sich rectificirendes Denken ein Denken objektiver Wahrheit sei, als der ergänzende Gedanke der Konstruktion, die ohne Wahrnehmungen nicht vollzogen werden kann und von denen die Begriffe Abstraktionen sein sollen. —

Die idealistische Philosophie lehrte, daß die Religion *wesentlich* ein vorstellendes Erkennen des Absoluten sei. Wenn daher die religiösen Vorstellungen ihren Gegenstand nicht erkennen, so kann gemeint werden, unter der Voraussetzung, daß sie dieses sollen, daß die Religion die Illusion sei, nach der der Mensch sein eigenes Wesen sich als ein anderes, das göttliche vorstellt. Die Aufhebung dieser Illusion ist eine nothwendige Folge der Begriffserklärung der Religion, die sich für ein Erkennen Gottes ausgab. Deßhalb erscheint der Satz, daß der Mensch die wahre Wirklichkeit, die sich selbst und die Natur erkennt, als die Wahrheit einer illusorischen Vorstellung, die dem Menschen seine Wirklichkeit nahm, indem sie ihn zum Mittel der Verwirklichung Gottes machte.

Die Begründung der Anthroposophie liegt in der angegebenen Entwicklung, deren Grundlage der Empirismus und Materialismus ist, jener bestimmt die wahre Erkenntniß, dieser das wahre Objekt des Erkennens.

Der Empirismus.

Der Empirismus macht die Sinne zur alleinigen Quelle der Erkenntniß, indem er versichert, daß das Objekt des Sinnes das Wirkliche sei[1]), und die Wahrheit des Denkens abhängig sei von der Uebereinstimmung desselben mit dem sinnlichen Objekt, „die Dinge nicht anders gedacht werden dürfen, als wie sie in der Wirklichkeit vorkommen". Darnach haben alle allgemeinen und nothwendigen Begriffe, sie mögen etwas für sich Seiendes oder Abstraktes ausdrücken, nur insofern Wahrheit, als sie mit der sinnlichen Wirklichkeit, d. h. der Wirklichkeit übereinstimmen. Da dem Empirismus das durch die Sinne gegebene Objekt das Wirkliche ist, so muß das Denken im Dienste der Sinne stehn und sich der Unbegreiflichkeit zeihen, warum es erkennen soll. Dies ist die erste Bestimmung des Empirismus, daß er meint, den Sinnen sei das Objekt des Erkennens seiner Wirklichkeit nach gegeben, woraus die anderen Bestimmungen folgen, daß das Denken eine in der That überflüssige Thätigkeit ist, deren Wahrheit durch die sinnliche Wirklichkeit gemessen wird. Wenn den Sinnen das Objekt des Erkennens seiner Wirklichkeit nach gegeben ist, so ist kein Grund vorhanden, dasselbe Objekt zu denken, da es schon erkannt sein muß, wenn es seiner Wirklichkeit nach den Sinnen gegeben ist.

Der Empirismus als Erkenntnißtheorie vermag ebensowenig das Erkennen zu erklären als die Theorie der absoluten Anschauung oder des absoluten Denkens, weil diese Theorie den Begriff eines Erkennens erzeugen, daß wirklich ist, bevor es sich vollzogen hat. Ob den Sinnen, oder der intellektuellen Anschauung oder dem Denken das Objekt seiner Wirklichkeit nach gegeben ist, ist hierbei gleichgültig, da in jedem Fall das Erkennen mit seinem Anfange vollendet ist, oder der Fortgang desselben als ein überflüssiges Thun erscheint.

Aus dem absoluten Erkennen der neueren Philosophie ist der

---

1) L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, §. 32, 33, 46.

Empirismus entstanden. Dieses absolute Erkennen betrachtete die Begriffe als Abstraktion vom Wirklichen und das Wirkliche als die Exemplifikationen der Begriffe. Die nothwendige Grundlage dieses Erkennens war aber die erscheinende Wirklichkeit, die nur durch die Sinne erkannt werden kann. Daher behauptete konsequent die Anthroposophie, daß nur ein sich durch die sinnliche Anschauung vollziehendes Denken ein Denken objektiver Wahrheit sei. Diese Folge war die nothwendige von Principien, um deren wahre Bestimmung es sich handeln muß, d. h. um die Beantwortung der Frage, ob die Begriffe Abstraktionen vom Wirklichen sind und ihnen das Sein durch sich beiwohnt. Wenn dies angenommen wird, so ist davon der Empirismus eine nothwendige Folge.

Die absolute Philosophie war die allgemeine Wissenschaft, die alle besonderen in sich umfaßt. Die Erfahrungswissenschaften wurden die konstruirenden Wissenschaften der erscheinenden Wirklichkeit. Die Konstruktion vollzieht sich aber nur vermittelst der Erfahrung. Diese bildet daher die Grundlage. Indem der Empirismus die Erfahrung zur alleinigen Quelle des Erkennens macht, muß er alle Wissenschaften in Erfahrungswissenschaften verwandeln. Die Philosophie im Allgemeinen in Anthropologie, die Logik in eine Naturgeschichte des menschlichen Geistes u. s. w.; sodaß hiermit wie früher die Philosophie alle besonderen Wissenschaften verschlang, die Erfahrungswissenschaften die Philosophie verzehren.

Die Erkenntnißtheorie steht immer in Verbindung mit der Ansicht von der wahren Bestimmung des Objektiven. Wenn aus den Gedanken die Erkenntniß entspringt, werden diese die wahre Bestimmung des Seins und der Erscheinungswelt. Entspringt aber die wahre Erkenntniß aus den Sinnen, so wird die sinnliche Wirklichkeit die Wahrheit. Die Behauptung, daß die erscheinende Wirklichkeit die Wirklichkeit sei, oder daß „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit identisch sind“, ist die Lehre des Materialismus, der daher annimmt, daß „nur ein sinnliches Wesen ein wahres, ein wirkliches Wesen“ ist.

Der Materialismus.

Der Materialismus ist in neuester Zeit, wo man es sich angewöhnt hatte, das Wesen der Dinge den Geist, die Erscheinung derselben aber den Körper oder die Materie zu nennen, eine Bezeichnung gewesen nur für die Ansicht, daß das Wesen aller Dinge ein körperliches sei. Dies umschließt aber nicht den Materialismus, denn der Geist ist nicht weniger Materie als der Körper. Die Bestimmung des Materialismus kann daher nicht in der Beschränkung desselben auf das körperliche Universum liegen, denn auch der Geist ist Erscheinung, sondern darauf, daß die erscheinende Wirklichkeit, sei diese eine körperliche oder geistige, die Wirklichkeit und Wahrheit ist. In diesem Sinne bildet der Materialismus die Grundlage der Anthroposophie.

Der Materialismus ist ebensosehr durch seine Negation als durch seine positive Behauptung bestimmt. Wenn diese in der Identificirung der sinnlichen Wesen mit der Wahrheit besteht, so enthält jene die Annahme, daß das Allgemeine nur eine Abstraktion von dem sinnlichen Wesen sei und nur in ihm existire. Deßhalb sollen Raum und Zeit Wesensbedingungen, und nur das so bestimmte Wesen das wahre Wesen sein.

Mit der vorhergehenden Philosophie hängt diese Lehre genau zusammen, sie ist durch ihren Mangel hervorgerufen. Denn eine Philosophie, die das Allgemeine als Abstraktion vom Besondern darstellt und deßhalb annimmt, daß das Allgemeine nur sei wiefern es im Besonderen ist, muß die erscheinende Wirklichkeit als die Wirklichkeit, das sinnliche Wesen als das wahre Wesen setzen, da die erscheinende Wirklichkeit nicht nur die Grundlage ihrer Abstraktionen, sondern zugleich deren Wirklichkeit ist. Deßhalb ist der Materialismus eine ergänzende Folge des s. g. Idealismus, der jene Abstraktionen und deren Exemplifikationen zur Wahrheit machte.

Wie der Idealismus durch die Behauptung charakterisirt sein soll, daß auch ihm der Geist das Absolute und die Materie nur eine Erscheinung desselben sein soll, so liegt bei genauer Betrachtung in die-

ser Lehre als Ergänzung des Materialismus, weil nach dem Idealismus der Geist der Begriff seines Körpers sein muß, der Geist das Wesen, der Körper die Erscheinung dieser Wesen sein soll. Denn ein solcher Geist, der der Begriff seines Körpers, oder das Wesen seiner körperlichen Erscheinung ist, ist selbst nur die Form der körperlichen Materie. Wenn diese von ihm negativ bestimmt wird, als blinder Geist, bewußtloses Denken, so wird vom Materialismus dasselbe positiv genommen und was daraus folgt, der Geist und die Materie als die erscheinende Wirklichkeit die Wahrheit genannt.

Das Unvermögen des Idealismus, den Körper vom Geiste, und das Wesen von der Erscheinung positiv zu unterscheiden, treibt das Denken zu einer Identificirung beider, die im Materialismus zu Tage kommt. Diese allgemeinen Lehren sind die Grundlagen der Anthroposophie, die den Menschen zum Princip und dem wahren Objekt des Erkennens macht.

Die Anthroposophie.

„Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität, der Gegenstand der neuen Philosophie ist auch nur einem wirklichen und ganzen Wesen Gegenstand. Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnißprincip, zu ihrem Subjekt **nicht** das **Ich, nicht** den absoluten, d. i. abstrakten Geist, kurz **nicht** die Vernunft in abstracto, sondern das **wirkliche** und **ganze** Wesen des Menschen. Die Realität, das Subjekt der Vernunft ist nur der Mensch. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Die neue Philosophie stützt sich also nicht auf die Gottheit, d. i. Wahrheit der Vernunft allein für sich, sie stützt sich auf die Gottheit, d. i. Wahrheit des ganzen Menschen. Oder sie stützt sich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren Wesen das **menschliche** Wesen, also **nicht** auf eine wesen=, farb= und namenlose Vernunft, sondern auf die mit dem **Blute des Menschen getränkte** Vernunft. Wenn daher die alte Philosophie sagte: nur das Vernünftige ist das

Wahre und Wirkliche, so sagt dagegen die neue Philosophie: nur das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch das Maaß der Vernunft". [1]) Auf jenen Grundlagen erbauet sich also die Anthroposophie, nach der der Mensch nicht nur die Realität und das Subjekt der Vernunft, er das erkennende Wesen und der Grund der wahren Erkenntniß, das Maaß der Vernunft, sondern selbst die erkannte Wahrheit ist.

Die Anthroposophie unterscheidet sich vom Anthropologismus der vorhergehenden Philosophie nicht nur dadurch, daß sie mit Bewußtsein die Konsequenzen dieser Grundlagen ausspricht, die als Ergänzungen der idealistischen Philosophie erscheinen, sondern daß sie diese Lehre vom Menschen selbst für die Philosophie ausgiebt, eine Philosophie, die mit der Philosophie nur die Meinung gemein hat, daß sie die Wahrheit zu erkennen strebt. Die Menschheit soll das erkennende Subjekt, die erkannte Wahrheit von Allem sein, dies, als die Wahrheit selbst behauptend, macht den Unterschied der Anthroposophie vom Anthropologismus aus. Dieser Unterschied ist nicht bloß ein formeller, sodaß Anthropologismus und Anthroposophie dasselbe wären, jener als eine unbewußte Konsequenz, diese als eine bewußte Behauptung, sondern ein materieller, indem mit dem Anthropologismus die philosophische Lehre von der Realität Gottes und der Welt, und die Form des philosophischen Erkennens verbunden ist, während die Anthroposophie jene Realität auf die des Menschen und der erscheinenden Natur beschränkt und an die Stelle des philosophischen Erkennens ein empirisches setzt, dessen Princip und Maaßstab der Mensch ist.

Die Lehrsätze der Anthroposophie sind vor Allem hervorgerufen durch die idealistische Religionserklärung, welche den Denker zwingt, die religiösen Vorstellungen für Illusionen auszugeben, und ihn daher veranlaßt, nach anderen Bestimmungen der Wahrheit als den christlichen zu suchen. Die positiven der vorhergehenden Philosophie führ-

1) a. a. O. §. 51.

ten aber zum Anthropologismus, weßhalb es erklärlich ist, daß diese zur Ausbildung der neuen Lehre benutzt wurden.

Die idealistische Religionserklärung führte ihre Anhänger zur Kritik der religiösen Erscheinungen im Christenthum und zur Kritik der Religion selbst. Wenn das Wesen der Religion im Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott, daß er ist und was er ist, liegen soll, die religiösen Vorstellungen von Gott, der Welt, dem Geiste und seiner Versöhnung mit Gott das Wesen der Religion ausmachen sollen, so muß das Denken die Uebereinstimmung dieser Vorstellungen mit ihrem Gehalte zum Maaßstabe ihrer Wahrheit und zum Gegenstand der Kritik machen. Diese Kritik kann meinen, das Christenthum und die Religion kritisirt zu haben, wenn sie die Entdeckung macht, daß diese Vorstellungen mit ihren Gegenständen nicht übereinstimmen. Denn die Uebereinstimmung der religiösen Vorstellungen mit ihren Gegenständen soll die Wahrheit und das Wesen der Religion sein.

Die Nothwendigkeit dieser Religionserklärung, die aus dem Idealismus entspringt, hat in ihrem Gefolge nicht nur die Verkehrung der Wissenschaft zur gedoppelten Gewißheit der Wahrheit und dem hieraus entspringenden Dogmatismus derselben, sondern ebenso die Betrachtung der Religion als einer krankhaften Erscheinung des menschlichen Geistes, von dem zu befreien er sich bestreben muß.

Die Identität der Wissenschaft von der Religion, einerlei, ob als Theologie oder Philosophie, mit der Religion und die Uebereinstimmung der religiösen Vorstellungen mit ihrem Inhalte, hat sich daher durch die kritische Betrachtung derselben umgekehrt in einen Zwiespalt der Wissenschaft mit der Religion und in einen unvermeidlichen Widerspruch der religiösen Vorstellungen mit ihren Gegenständen.

Die Identificirung der Wissenschaft mit der Religion und die Erklärung des Wesens der Religion durch die religiösen Vorstellungen als erkennende Vorstellungen ist die Begründung des Gegensatzes von Klerus und Laien, der um so größer ist, jemehr die religiösen Vorstellungen als Erkenntnisse und deren Identität mit der Philosophie behauptet wird. Wer im Besitze dieser Erkenntnisse und deren Wissenschaft ist, ist hiernach der

Religiöse. Dies ist eine Folge, deren praktische Ergebnisse unsere Zeit zur Genüge kennen lernt. Denn diese Zeit verurtheilt diejenigen, welche weder der Meinung sind, daß die religiösen Vorstellungen Erkenntnisse sind, noch daß die Philosophie die Verpflichtung habe, die Vernünftigkeit solcher Erkenntnisse nachzuweisen, zu Heiden, worunter sie unreligiöse Menschen verstehen. Freilich können die Heiden keine Religion gehabt haben, wenn die religiösen Vorstellungen von Gott, der Welt, deren Erlösung, dem Guten u. s. w. das Wesen der Religion ausmachen. Denn vorlängst ist die Wissenschaft dahinter gekommen, daß in diesen Vorstellungen in der That keine Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen liegt. Dieselbe Wissenschaft aber, die sich Philosophie und spekulative Theologie nennt, erklärt, daß die Vorstellungen der christlichen Religion das Wesen derselben ausmachen, und meint daher, daß diese die wahre Erkenntniß von Gott, dem Menschen, der Menschwerdung und anderen Hypothesen enthalte, deren Bestätigung sie der Philosophie anmuthen.

Schleiermacher, der die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern schrieb, wird von diesen Verächtern für gering geachtet, weil er weder wie sie die religiösen Vorstellungen als das Wesen der Religion bestimmte, noch auf spekulative Abenteuer ausging. Wer in unseren Tagen nicht solche spekulative Kunststücke betreibt, oder nicht überall die Theorien von der Menschwerdung, Gottes, seiner Himmel- und Höllenfahrt und dergleichen mit sich herum trägt, wird von den Verächtern der Religion deßhalb für unreligiös erklärt.

Aus der religiösen Vorstellung hat man Erkenntnisse über Gott und Welt, über die Menschwerdung, über das Sittliche u. s. w. geschöpft als wenn ein Gegenstand aus Vorstellungen erkannt werden könnte, die nicht ihm, sondern einem anderen angehören. Wie und ob eine Menschwerdung gedacht werden kann, wie die Natur des Guten und der Proceß, wodurch dasselbe verwirklicht werden soll, zu begreifen sei, was Gott und die in ihm enthaltene oder aus ihm hervorgegangene Welt sei, das kann weder erkannt werden aus den religiösen Vorstellungen noch erkennen sie es. Die Erkenntniß eines Ge-

genstandes ist durch den Gegenstand, der erkannt werden soll, bedingt, religiöse und ästhetische Vorstellungen bedingen aber nicht die Erkenntniß eines Gegenstandes. Welche Erkenntniß durch religiöse oder poetische Vorstellungen erlangt werden soll, das ist nicht anders zu begreifen als durch die Annahme, daß ein Gegenstand ohne ihn erkannt werden könne, oder was dasselbe ist, daß religiöse Vorstellungen Erkenntnisse sind. Denn religiöse Vorstellungen als Erkenntnisse sind Erkenntnisse ohne den zu erkennenden Gegenstand.

Bei der Annahme, daß das Wesen der Religion in ihrer Vorstellung liegt, verfahren die am konsequentesten, welche Astronomie, Physik, Anatomie, Politik, Ethik aus der Bibel ableiten, die eine Erkenntniß vom All besitzt ohne eine gegenständliche Vorstellung. Denn wenn einmal irgend welche Gegenstände durch die religiösen Vorstellungen erkannt werden, so müssen alle religiösen Vorstellungen Erkenntnisse sein, und es ist gar nicht abzusehen, warum die religiöse Vorstellung vom Gott-Menschen mehr eine Erkenntniß sein soll als die von der Höllenfahrt, oder dem Paradiese, oder der Anatomie der Menschen, den Eigenschaften der Thiere, den Gesetzen des Weltgebäudes.

Unter der Voraussetzung, daß die religiösen Vorstellungen das Wesen der Religion ausmachen und demgemäß gegenständliche Vorstellungen sind, giebt es außer den empirischen und philosophischen Wissenschaften von allen Gegenständen noch eine Wissenschaft, die orthodoxe oder spekulative Theologie heißt. Diese ist die apriorische Wissenschaft vom All nach der Meinung, daß a priori etwas kennen soviel heißt als Etwas, ohne es zu kennen, erkannt zu haben.

Unter dieser Voraussetzung ist die Kritik der Religion, die Ludwig Feuerbach in seiner Schrift „das Wesen des Christenthums" gegeben hat, ohne alle Widerrede vollkommen im Rechte und alle Konsequenzen, die daraus sich ergeben, müssen das System der Wahrheit sein. Wir anerkennen daher diese Kritik vollkommen, insofern sie den Beweis liefert, daß durch die religiösen Vorstellungen ihre Gegenstände nicht erkannt, sondern verkehrt werden, wir leugnen aber, daß das Wesen der Religion in ihren Vorstellungen liege, können daher so wenig den Kritikern beistimmen, die in dem Mangel dieser Vorstellun-

gen als Erkenntnisse, die sowohl ihrer Form als ihrem Gehalte nach erkenntnißlos sind, das Wesen der Religion bestehen lassen, als den Theologen, die, wie die orthodoxen, die Rationalisten oder die spekulativen, gegen diese Kritik die Versicherung wiederholen, daß die religiösen Vorstellungen objektive sind.

Die Anthroposophie ist die nothwendige Folge der idealistischen Religionserklärung. Die Anthroposophie stimmt mit der spekulativen und orthodoxen Theologie darin überein, daß sie aus den religiösen Vorstellungen Erkenntnisse ableitet, denn sie geht von derselben Begriffserklärung der Religion aus wie diese. Wenn aber die orthodoxe und spekulative Theologie aus der religiösen Vorstellung positive Erkenntnisse ableitet, was Gott und der Mensch sei, so leitet die Anthroposophie daraus negative Erkenntnisse ab, indem sie zeigt, daß die Gegenstände der religiösen Vorstellungen das nicht sind, wofür diese sie hält. Beidemal aber wird angenommen, daß aus den religiösen Vorstellungen etwas bestimmt werden könne über die reale Natur der Dinge. Wenn das einemal versichert wird, Gott sei Mensch geworden, was der einfache Inhalt der absoluten Religion sein soll, so wird das anderemal behauptet, der Mensch und nichts anderes sei Gott. Es bildet daher sowohl in der spekulativen und orthodoxen Theologie wie in der Anthroposophie die religiöse Vorstellung eine Erkenntnißquelle.

Der heutige Weltgeist, wie die Anthropologisten dies nennen, ist im wissenschaftlichen Gebiete die Herrschaft der Hegel'schen Begriffserklärungen. Diese bilden noch immer die Waffen und das Rüstzeug, womit die Gegner auf dem Kampfplatze erscheinen. Sich bessere Waffen anzuschaffen wäre daher das erste Erforderniß, um in den Kampf zu gehen. Die Begriffsbestimmungen der Anthroposophie sind im Allgemeinen nur konsequentere Erklärungen des Hegel'schen Denkens. Daher wird hier die Religion gleichfalls erklärt als das Bewußtsein von Gott, das unmittelbar Selbstbewußtsein sei, d. i. als ein Selbstbewußtsein, das nicht weiß, daß es Selbstbewußtsein ist. Diese negative Bestimmung der Religion enthält zwei Bestandtheile, einmal ein Bewußtsein des Menschen und andrerseits Gott, als Gegenstand dieses Bewußtseins. Die negative Bestimmung dieses Bewußtseins, daß es

ein vorstellendes Erkennen, oder ein unmittelbares Selbstbewußtsein, das nicht um sich weiß, ist, und die Bestimmungen, die es von seinem Objekte weiß, bilden das Wesen der Religion. 1)

Wenn die Religion wissen soll, daß und was Gott ist, so hängt ihre Wahrheit von diesem Wissen ab. Was sie von Gott weiß, ist ihr wahrer Inhalt. Die Prädikate aber, welche das religiöse Bewußtsein von Gott aussagt, sind theils positive, die vom Wesen des Menschen entlehnt sein sollen (anthropomorphistische und anthropopathische Vorstellungen), theils negative, transcendente, die jene im eigentlichen Sinne von Gott wiederum negiren. Da die Religion das Wesen Gottes sich vorstellt, oder bildlich erkennt, so kann sie nur menschliche Eigenschaften als positive Prädikate des Absoluten angeben. Die Religion soll jedoch wesentlich ein Bewußtsein davon sein, daß und was Gott ist. Was sie aber von Gott vorstellt, ist nicht Gott, sondern „das Wesen des Menschen, gereinigt, befreiet von den Schranken des individuellen Menschen". Dieses wird vom religiösen Menschen „verobjektivirt, d. h. angeschauet und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen". „Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens". Von diesen beiden Momenten des religiösen Bewußtseins soll, nach der Anthroposophie, das eine wahr, das andere, das wesentliche des religiösen Bewußtseins, sich das menschliche Wesen als ein anderes von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen vorzustellen, das unwahre sein. Denn diese s. g. negativen Prädikate sollen nur das Nichts zu ihrem Subjekte haben. Daher wird hieraus der Schluß gebildet, daß was Gott wirklich sei, sei das Wesen der Menschen, was er aber nur eingebildeter Weise ist, die negativen Prädikate, oder wie es hier heißt, daß er als ein anderes, vom menschlichen Wesen unterschiedenes, eigenes Wesen vorgestellt wird, ist gerade nichts als die Einbildung davon. Das wahre Wesen der Religion sei daher das anthropologische, das unwahre das theologische.

Wenn man von dem Fehlschluß absieht, daß die Schranken des

1) Wesen des Christenthums, S. 17.

Erkennens, die negativen Prädikate des Absoluten zu Schranken der Dinge oder zur Negation Gottes gemacht wird, so ist die hier aus der idealistischen Begriffserklärung gezogene Folgerung und die weiteren Ausführungen über dies gedoppelte Wesen der Religion, die uns hier nichts angehen, richtig. Wenn die Religion wesentlich eine Erkenntniß Gottes, oder das Bewußtsein davon ist, was Gott ist, so ist dies ein Bewußtsein, das wesentlich das nicht ist, was es sein soll, Gotteserkenntniß. Denn der Religion ist es unmöglich das Wesen Gottes anders als bildlich vorzustellen. Das Positive dieser Vorstellungen ist ein Menschliches. Diese Vorstellungen stellen nur Etwas vor, stimmen mit einem Gegenstande überein, sofern sie anthropomorphistisch oder anthropopathisch sind. Es sollen aber diese Vorstellungen nicht den Menschen, sondern Gott vorstellen, sie stellen daher nicht vor was sie vorstellen sollen, Gott. Soll daher die Religion die vorstellende Erkenntniß Gottes sein, so ist ihr wahres Wesen, den Menschen als ein anderes, selbeigenes Wesen vorzustellen, ihr unwahres Wesen. Die Anthroposophie hat versucht, des Weiteren nachzuweisen, was sich aus dieser idealistischen Religionserklärung ergiebt.

Die idealistische Religionserklärung ist ein Widerspruch, das ist das wahre Resultat dieser Kritik. Weil aber ein Widerspruch nicht wirklich sein kann, so kann jene Erklärung nicht die wahre von der Religion sein, das ist die erste Folge, die daraus gezogen werden muß, und die der Anstoß sein muß, um das Wesen der Religion adäquat zu bestimmen. Die Anthroposophie aber hat es anders gemacht. Den Widerspruch, der in jener Erklärung ist, löst sie nicht, sondern spricht diese Erklärung als die wahre der Religion aus und leitet alsdann daraus Erkenntnisse ab, theils vom unwahren Wesen der Religion, d. i. dem theologischen Wesen derselben, theils vom wahren Wesen, d. i. dem anthropologischen. Durch die Negation des theologischen Wesens der Religion, daß sie das menschliche Wesen als ein anderes, als das göttliche vorstellt, und durch die Position, daß das Wesen des Menschen, als dessen Wesen vorgestellt, Gott sei, löst sie den Widerspruch nicht, der in der Religionserklärung ist, denn nach dieser muß die Religion als Religion das Wesen des Menschen sich als ein anderes göttliches

Wesen (widersprechend) vorstellen. Da die Anthroposophie den Widerspruch nicht löst, so kann sie zur Religion nur ein polemisches Verhältniß haben, und muß streben, die Religion als solche zu negiren.

Aus dem widersprechenden Begriffe von der Religion leitet die Anthroposophie ihre Erkenntniß ab, daß der Mensch gereinigt von seinen Beschränkungen Gott sei. Sie macht es daher wie der Anthropologismus, der gleichfalls aus den religiösen Vorstellungen seine Lehre, daß der christliche Mensch Alles sei, gewinnt.

Dasselbe unwissenschaftliche Verfahren, das den Anthropologismus beherrscht, herrscht in der Anthroposophie. Nicht nur daß sie religiöse Vorstellungen zu Erkenntnißquellen machen, denn folgt auch aus dem Wesen der Religion die Lehre der Anthroposophie, so ist sie doch nur daraus bewiesen, sondern ebenso macht sie die Schranken des Erkennens zu Schranken der Dinge, die uns bekannte Welt zur an und für sich seienden und steht daher nicht weniger mit der Logik als mit der Metaphysik und den Erfahrungswissenschaften im Widerspruch.

Als Ergänzungen zu inadäquaten als Folgerungen aus sich widersprechenden Begriffen hat die Anthroposophie Wahrheit, die ihr an und für sich so wenig wie dem Anthropologismus zugestanden werden kann. Denn sowenig der Idealismus, die Konstruktion des Wirklichen und die Christlichkeit der Philosophie, die mit dem Anthropologismus behaftet ist, kann der Materialismus, Empirismus und die Unchristlichkeit der Anthroposophie wissenschaftlich begründet werden und mit der Wahrheit übereinstimmen.

Die begrenzte und die grenzenlose Philosophie.

Die Anthroposophie ist kein zufälliges Resultat in der Entwicklung der Philosophie seit Kant. Denn der Anthropologismus wird in einer Philosophie erzeugt, die ihre Grenzen nicht kennt, und an deren Stelle zuletzt die Anthroposophie tritt. Eine Philosophie, die ihre Begrenzung nicht kennt, hat ihren Begriff nicht richtig bestimmt.

Es muß daher nicht nur gezeigt werden, welche Begrenzung die Philosophie als allgemeine Wissenschaft nothwendig hat, sondern gleichfalls ihr adäquater Begriff bestimmt werden. Die Begrenzung ist eine gedoppelte, theils ist die Philosophie als allgemeine Wissenschaft nicht der Inbegriff der besonderen Wissenschaften, theils kann es keine Begriffsphilosophie geben. Was aber die Inhaltsbestimmung der Philosophie betrifft, so muß die Philosophie ein realistisches Erkennen der allgemeinen Wirklichkeit sein; sie muß daher behaupten, daß der Gegenstand des Erkennens unabhängig vom Erkennen, für das er ist, an und für sich bestimmt sei und in seiner Allgemeinheit Wirklichkeit habe. Die Wahrheit ist dem Erkennen Objekt, sie ist an und für sich in ihrer Allgemeinheit bestimmt.

Die Begrenzung der Philosophie.

Die Begrenzung der Philosophie liegt theils in dem Verhältniß derselben zu den Erfahrungswissenschaften und ihren Gegenständen, theils in der Art des philosophischen Erkennens. Dasselbe ist nicht begrenzt in dem Sinne, wie Kant es nahm, daß dem Erkennen die Wahrheit Objekt sei, ohne daß dasselbe erkannt würde. Denn die Wahrheit, dem Erkennen Objekt, muß erkannt werden können. Aber nicht jegliche Weise des Erkennens durchdringt die Wahrheit. Weder die Erfahrungs- noch die Begriffsphilosophie kann die philosophische Erkenntniß hervorbringen. Darin liegt die Begrenzung der Philosophie, daß sie als eine bestimmte Wissenschaft nur eine Erkenntnißart hat, durch die sie sich vollziehen kann.

Die Begriffsphilosophie.

Wenn die Philosophie durch die Erfahrungswissenschaften nach Unten begrenzt ist, so ist sie nach Oben durch die Begriffsphilosophie begrenzt. Die Begriffsphilosophie ist ebenso eine unmögliche Wissenschaft, wie die Erfahrungsphilosophie, sei diese nun empiristisch oder konstruirender Art.

Das philosophische Erkennen kann nicht durch bloße Begriffe vollzogen werden, weil das Wirkliche nicht im Begriffe gegeben sein kann, oder das Sein kein reales Prädikat ist. Das Wirkliche ist so wenig im Begriffe, als in einer Anschauung gegeben. Beide Annahmen führen zur dogmatischen Philosophie und zum Anthropologismus.

Wäre das Wirkliche im Begriffe gegeben, so müßte das Begriffssystem die Wahrheit sein. Ob aber ein Begriff wahr ist, hängt nicht davon ab, daß er im Denken ist, sondern daß er seinem Gegenstande entspricht. Daß er jedoch seinem Gegenstande entspreche, ist ein Akt des Erkennens, der außerhalb des Begriffes liegt. Denn ob der Begriff seinem Gegenstande entspricht, kann nur durch die Verbindung beider mit einander erkannt werden. Da aber der Begriff nur ein Bestandtheil der Verbindung ist, so kann er nicht die Verbindung selbst sein und mithin die Erkenntniß, daß der Begriff seinem Gegenstande entspricht, nicht im Begriffe liegen.

Alle Begriffe sind daher nur hypothetisch und problematisch im Denken gesetzt. Eine Begriffserklärung oder Eintheilung gilt nur unter einer Bedingung, welche nicht im Begriffe liegt. Die Erklärung, Gott sei der absolute Geist, heißt nicht Gott ist, und er ist der absolute Geist, sondern wenn Gott ist, so ist er der absolute Geist. Ob er aber ist, liegt nicht in seiner Begriffserklärung, durch die daher nicht die Wirklichkeit ihres Gegenstandes gegeben sein kann, die deßhalb außerhalb des Begriffes erkannt werden muß. Den Akt des Erkennens, wodurch die Wirklichkeit des im Begriffe seiner Möglichkeit nach gedachten Gegenstandes erkannt wird, sei diese vollendet oder unvollendet, heißt das Urtheil, das Kant das synthetische nannte. Die philosophische Erkenntniß kann daher nur durch Urtheile vollendet werden, denn das Begriffssystem enthält nur eine hypothetische Welt.

Wie wenig die nachkantische Philosophie sich bemüht hat, Kants Lehre von den synthetischen Urtheilen einzusehen, kann man an dem Satze, wodurch Kant diese Lehre erläuterte, „alle Körper sind schwer", erkennen, an welcher die über die Aufklärung erhabene Philosophie die Entdeckung gemacht haben wollte, daß alle Urtheile ebensosehr analytisch wie synthetisch seien, woraus folgen würde, was daraus gefolgt ist,

daß die von Kant durch die Nachfrage um die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori veranlaßte Reform in der Philosophie nur Veranlassung wurde, die vormalige Metaphysik zu restauriren. Wenn alle Urtheile ebensosehr analytisch wie synthetisch sind, so hat Kants Untersuchung, deren eigenthümliche Natur in der Ermöglichung synthetischer Urtheile a priori lag, gar keine Bedeutung. Man wollte aber entdeckt haben, daß das Prädikat „Schwere“ ebensosehr ein analytisches Prädikat eines Körpers sei, als das der Ausdehnung. Woher man diese Erkenntniß erlangt hat, ist nicht zu wissen, denn sind geometrische Körper schwer? oder ist ein geometrischer Körper vielleicht ohne Ausdehnung? Das Prädikat der Schwere muß daher wohl nicht auf dieselbe Weise im Begriffe eines Körpers liegen, wie das der „Ausdehnung“. Vielleicht entdeckt aber die superkluge Philosophie noch, daß geometrische Körper schwer sind, und bestärkt sich in ihrer Erhabenheit über aufgeklärte Männer, wie Lessing, Herder und Kant, denen die deutsche Wissenschaft wenigstens eben so viel verdankt, als denen, die über die Aufklärung hinaus sind.

Die Begriffsphilosophie nimmt an, daß im Begriffe die Wirklichkeit des gedachten Gegenstandes gegeben sei. Diese Philosophie muß daher die Begriffe, die im Denken enthalten sind, für das Wirkliche ausgeben, oder idealistisch annehmen, daß des Seins Bestimmung der Begriff sei. Eine solche Philosophie kann nicht hinter die Wahrheit kommen, da sie durch ihre Annahme an der Erkenntniß verhindert ist, ob der Begriff seinem Gegenstande entspreche oder nicht. Ein Begriff kann im Denken vollendet sein, ohne daß die Erkenntniß seiner Identität mit dem Gegenstande gewonnen ist. Ist der Begriff aber durch sich, sofern er im Denken ist, die Wahrheit, so ist diese vor ihrer Erkenntniß erkannt, und die Philosophie daher unmöglich. Denn sie kann die Erkenntniß nicht vollenden, wenn sie Begriffsphilosophie ist.

Die Annahme einer Begriffsphilosophie involvirt den Dogmatismus und führt zum Anthropologismus. Denn dogmatisch ist sie, weil sie bloße Hypothesen, Begriffe für Thesen, Urtheile ausgiebt, oder vor dem Erkennen erkannt hat, denn das im Begriffe gegebene Wirkliche ist durch den Begriff nicht erkannt. Indem die Begriffsphilosophie

aber den Begriff als die Bestimmung des Seins betrachten muß, oder das Sein als ein reales Prädikat des Begriffes angiebt, ist sie idealistisch, das Begriffssystem ist ihr die Wahrheit selbst. Diese wird nicht durch das Begriffssystem erkannt, sondern es ist die Wahrheit.

Durch die Natur des Erkennens wird die Begriffsphilosophie genöthigt, aus dem Begriffe herauszugehen. Da sie meint, daß in ihm das Wirkliche gegeben sei, so versucht sie die Identität des Begriffes mit seinem Gegenstande als Exemplifikation des Begriffes in der Erscheinungswelt zu erkennen. Wenn die Begriffsphilosophie die Identität des Begriffes mit seinem Gegenstande konnte erkennen wollen, so mußte sie den Gegenstand des Begriffes als des Begriffes Gegenstand erkennen und folglich annehmen, daß dem Begriffe in seiner Allgemeinheit etwas im Sein entspreche. Da die Begriffsphilosophie dies aber nicht kann, weil der Begriff sein eignes Sein und nichts anderes ist, so wird sie durch diesen Nominalismus gezwungen, in den besonderen Erscheinungen die Realität des Begriffes zu suchen. Dieser Begriff ist daher immer ein gedoppelter, ein abstrakt-allgemeiner, und ein konkret-allgemeiner, der in der Erscheinungswelt seine durch die Identificirung mit dem Sein verloren gegangene Realität sucht.

Sobald die Philosophie genöthigt wird, in der erscheinenden Wirklichkeit die Realität ihrer Begriffe zu finden, muß sie diese als die allgemeine und nothwendige Aeußerung des Begriffes konstruiren. Die Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit wird aber nur durch die Anthropologie vollzogen, und die Philosophie hat daher einen Anthropologismus in ihrem Gefolge.

Die Begriffsphilosophie hat die Grenze der Philosophie überschritten, indem sie, was nur durch (synthetische) Urtheile erkannt werden kann, durch den Begriff erkannt haben will. Deßhalb ist sie dogmatisch und giebt die hypothetische Welt des Begriffsystemes für die wirkliche Welt selbst aus. Durch die Natur des Erkennens aber gezwungen dennoch die Realität des Begriffes zu suchen, ist sie nominalistisch und sucht in der erscheinenden Wirklichkeit durch Konstruktion derselben und also durch einen Anthropologismus zu gewinnen, was hier nicht gefunden werden kann.

Die philosophische Erkenntniß ist nur durch (synthetische) Urtheile zu gewinnen. Diese ist Bestimmung der Philosophie, deren Vernachlässigung die Entwicklung der Philosophie sich hat zu Schulden kommen lassen. Hierin liegt daher eine mangelhafte Begriffsbestimmung der Philosophie, die sie auf andere Weise als durch ihre Begriffsbestimmung zu ergänzen versuchte.

Verhältniß der Erfahrungswissenschaften zur Philosophie.

Mit den Erfahrungswissenschaften steht die Philosophie in einem verschiedenen Verhältniß. Die Erfahrungswissenschaften können entweder als besondere Wissenschaften, durch ihre Erkenntnißart und Gegenständlichkeit, von der Philosophie anerkannt werden, oder sie können von der Philosophie selbst in ihren Kreis gezogen werden, so daß sie als die allgemeine Wissenschaft zugleich der Inbegriff aller besonderen Wissenschaften ist. Jede dogmatische Philosophie versucht ihre Grenze zu überschreiten und Inbegriff der besonderen Wissenschaften zu sein. Dies ergiebt sich schon aus dem der dogmatischen Philosophie nothwendigen Bestreben, in der erscheinenden Wirklichkeit die Realität der Begriffe zu suchen, weßhalb sie sich der Arbeit der Erfahrungswissenschaft unterzieht und meint sie konstruiren zu müssen.

Die Philosophie hat ein gedoppeltes Verhältniß zu den Erfahrungswissenschaften. Da alle Wissenschaften dasselbe erzielen, sie aber auf eine besondere Weise ihr Ziel zu erreichen versuchen, so müssen sie in einem Verhältnisse mit einander stehen, das bedingt ist durch die Gleichheit ihres Zieles und durch die Verschiedenheit ihrer Methoden. Die Wahrheit zu erkennen trachten alle, auf eine verschiedene Weise jedoch erkennen sie die Wahrheit.

An die Philosophie geht von den Erfahrungswissenschaften die Anforderung, daß sie dieselben zu sich überleite, an die Philosophie stellen die Erfahrungswissenschaften die Forderung, daß sie im Resultate mit ihnen übereinstimme. Die Bedeutung dieser beiden Forderungen und ihre Realisation hängt von der Begriffsbestimmung der Wissenschaften ab. Die eine Wissenschaft, welche sich Philosophie

nennt, kann entweder durch Konstruktion des Thatsächlichen dieser Forderung genügen und thut es also dadurch, daß sie sich zum Inbegriff der besonderen Wissenschaften macht, oder es sucht die eine Wissenschaft dadurch, daß sie sich selbst zur empirischen macht, jenes Ziel zu erreichen. Die Philosophie vermengt sich mit der besonderen Wissenschaft und die Wissenschaft ist empiristisch. Da aber keine Wissenschaft, selbst nicht die Erfahrungswissenschaften empiristisch sein können, ebensowenig als die besondere Wirklichkeit aus einem allgemeinen Begriff erkannt werden kann, so muß zwischen beiden Wissenschaften, den philosophischen und den besonderen, ein anderes Verhältniß gesetzt werden.

Die Erfahrungswissenschaften erkennen die erscheinende Wirklichkeit. Besondere Wirklichkeiten können nur durch Wahrnehmungen erkannt werden. Diese Nothwendigkeit, durch einzelne Wahrnehmungen der besonderen Wirklichkeit Erscheinungen zu erkennen, zeugt davon, daß es besondere Dinge und also auch besondere Wissenschaften von ihnen giebt. Solche Wissenschaften, die voraussetzen, daß das Besondere Wirklichkeit hat, weil das Nicht-Wirkliche nicht erkannt werden kann, erkennen die Erscheinungen der besonderen Dinge in Raum und Zeit. Nur das erschienene Wesen ist ihnen Objekt, nur von diesem wissen sie etwas. Principien, allgemeine Begriffe, Grundsätze u. s. w. sind nur in ihrer Erscheinung Gegenstände dieser Wissenschaften.

Eine jede Wissenschaft setzt die Wirklichkeit ihres Gegenstandes voraus, die Philosophie eine allgemein-nothwendige, die Erfahrungswissenschaften besondere Dinge. Wenn die Philosophie der Inbegriff der besonderen Wissenschaften sein soll, so giebt es keine besonderen Dinge; wenn der Empirismus alle Wissenschaften beherrscht, so giebt es nichts Allgemein-Nothwendiges. Dies ist der Philosophie so wesentlich, daß sie entweder eine schlechthin apriorische Wissenschaft ist, oder überhaupt nicht ist, wie es nur unter der Voraussetzung, daß es besondere Dinge giebt, Erfahrungswissenschaften giebt.

Die Lösung jener beiden Probleme hat die neuere Philosophie vielfach beschäftigt, die Art der Lösung ist aber wider alle Philosophie. Die Philosophie soll nicht nur eine in sich begründete Wissenschaft sein, die ihren

Begriff rechtfertigen kann, sondern sie muß auch die besonderen Wissenschaften zu sich überleiten, weil sie im Wechselverkehr mit diesen lebt. Beides kann die Philosophie nicht auf dieselbe Weise erreichen, da Beides nicht dasselbe ist. Die Philosophie kann sich selbst nur in sich, innerhalb der Metaphysik, begründen, denn die Metaphysik ist die allgemeine Wissenschaft, die die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaft und der einzelnen Theile der Philosophie darthut. Die Metaphysik ist die erste Philosophie, die daher das Wissen schlechthin begründet. Die Selbstbegründung der Philosophie ist eine Aufgabe der Philosophie, die ihr unabhängig von allen Wissenschaften angehört und die Philosophie selbst ist. Denn außerhalb der Philosophie kann die Philosophie nicht begründet werden. Diese Begründung ist der Nachweis, daß die Welt an sich dem Erkennen Gegenstand und von demselben gewußt wird.

Die andere Bestimmung dieser Aufgabe involvirt ein Verhältniß der Philosophie zu den besonderen Wissenschaften, giebt der Philosophie daher eine Aufgabe, die selbst für sie eine äußere ist. Daher fallen beide Bestimmungen jener Aufgabe nicht zusammen oder sind zwei verschiedene Aufgaben. Die Nothwendigkeit der einen liegt in dem Verhältnisse der Philosophie zu besonderen Wissenschaften, die der anderen im Begriffe der Philosophie als der allgemeinen sich selbst begründenden Wissenschaft.

An das philosophische System tritt die wissenschaftliche Forderung, daß sie im Resultate mit den Erfahrungswissenschaften übereinstimme. Die Philosophie weiß an sich nichts von der Erfahrungswelt, sie erbauet gänzlich a priori ein Begriffssystem, von dessen Uebereinstimmung mit der uns bekannten Welt die Philosophie an sich nichts weiß. Es ist aber eine allgemeine wissenschaftliche Forderung, daß die gewußte Wahrheit dieselbe sei, daß daher die Erkenntniß der Erfahrungswissenschaften mit der philosophischen übereinstimme. Diese Aufgabe kommt der Philosophie daher nur insofern zu, als sie mit den Erfahrungswissenschaften in Wechselwirkung steht. Damit die Philosophie diese Aufgabe löse, muß sie selbst sich entwickelt und als reine Philosophie eine Existenz gewonnen haben. Die Lösung dieser Auf-

gabe kann nur in der Anwendung der Philosophie auf besondere Erfahrungsgebiete geschehen und erzeugt daher die angewandte oder Real-Philosophie.

Sowohl in der einen als in der anderen Aufgabe, von welchen beiden die neuere der Philosophie gesondert werden muß, wird vorausgesetzt, daß Philosophie und Erfahrungswissenschaften für sich existiren und in einem Verhältnisse mit einander leben. Es ergeben sich hieraus drei verschiedene Behandlungsweisen der Philosophie, die reine Philosophie, die das System apriorischer Erkenntnisse vom Wesen der Dinge ist, die Einleitung in die Philosophie und die angewandte Philosophie, die eine Verbindung sind von Erfahrungserkenntniß mit philosophischen Begriffen. Diese Verbindung kann auf zweifache Weise geschehen, indem entweder von der Erfahrungserkenntniß zur Philosophie oder von dieser zu jener übergegangen wird. Einmal wird die Philosophie als Resultat aus den Erfahrungserkenntnissen abstrahirt, das anderemal die Philosophie auf die Erfahrung angewandt.

Die Einleitung in die Philosophie ist eine nothwendige Wissenschaft, weil die Philosophie in Gemeinschaft mit den Erfahrungswissenschaften steht. Die Wissenschaft, die Logik, Erkenntnißlehre, Kritik der Vernunft, Psychologie, Phänomenologie genannt worden ist, enthält theils diese Einleitung in die Philosophie, theils ist sie eine Verbindung des Schwierigsten mit dem Leichtesten, weil diese Wissenschaft zugleich die innere Aufgabe der Philosophie, die Metaphysik, hat begründen oder sein sollen. Beide Aufgaben sind aber gänzlich verschieden und daher nicht von einer Wissenschaft zu vollziehen. Philosophische Begriffe, und der Begriff der Philosophie selbst sollen in der Einleitung aus Erfahrungsbegriffen gewonnen werden. Die Existenz jener Begriffe im Subjekt und daß sie den Erfahrungsbegriffen zu Grunde liegen, woraus sie abstrahirt werden können, ist das Endziel dieser Wissenschaft. In ihr bekommt daher die Darstellung das Ansehen, als ob die philosophischen Begriffe aus den Erfahrungsbegriffen entständen, während sie doch nur für uns daraus entstehen. Jeder philosophische Begriff kann auf diese Weise behandelt werden, weßhalb

eine jede philosophische Disciplin eine Einleitung, eine Kritik, Phänomenologie ihrer Begriffe hat.

Die Einleitung in die Philosophie ist nicht die Philosophie. Denn die Philosophie ist an sich eine apriorische Wissenschaft, die nur durch die Methode der Eintheilung zum Systeme wird. Sobald die ganze Philosophie aber eine phänomenologische Existenz bekommt, ist die Philosophie nicht, denn es fehlt dieser Philosophie die Apriorität. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche sie hat, ist nur eine subjektive, induktorische; wahlverwandte Wahrnehmungen erscheinen als der zureichende Grund allgemeiner Begriffe.

Die angewandte Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die reinen mit keiner Erfahrung vermengten philosophischen Begriffe, deren Uebereinstimmung mit der erscheinenden Wirklichkeit nachgewiesen werden soll. In dieser Wissenschaft ist daher ein anderer Gang der Untersuchung wie in der Einleitung und der reinen Philosophie. Diese dreifache Behandlungsweise der Philosophie liegt daher in ihrem Probleme, theils in ihrem Verhältnisse zu den Erfahrungswissenschaften, welche die Philosophie an sich voraussetzen und sie für uns veranlassen, und auf die jede Disciplin der Philosophie angewandt werden kann.

Wie die Philosophie im Allgemeinen Einleitung, reines System, und angewandte Philosophie ist, so ist dies auch jeglicher Theil derselben, weßhalb die Logik z. B., die an und für sich im reinen Systeme ein Theil der Naturphilosophie des Geistes ist, wenn sie für sich behandelt wird nicht nur als Einleitung, und als reine Logik, sondern auch ihrer metaphysischen Begründung nach, wiefern sie in der ersten Philosophie enthalten ist, und in ihrer Anwendung entwickelt werden muß.

Konstruktion des Wirklichen.

Die heutige Philosophie hat durch ein Mittel diese verschiedenen Aufgaben zu realisiren versucht und ist daher überall ein „Durcheinandersein" von Einleitung, reiner und Real-Philosophie. Denn ihr phänomenologischer Charakter ist ihr metaphysischer und ihr angewand-

ter, da die Methode der reinen Philosophie, der Phänomenologie, der angewandten Philosophie überall die eine, die Konstruktion des Wirklichen ist. Diese Philosophie ist als Phänomenologie des Selbstbewußtseins Metaphysik und als Metaphysik Konstruktion der Natur und Geschichte, denn überall finden sich nur Exemplifikationen von Begriffen, die mit einem Schleier der Nothwendigkeit überhängt sind.

Da die Begründung der Philosophie und die Einleitung in dieselbe zwei verschiedene wissenschaftliche Aufgaben sind, so kann die Phänomenologie und die Kritik der reinen Vernunft nicht die Rechtfertigung des Begriffes der Philosophie durch den Nachweis dieses Begriffes im Subjekte sein, oder der Begriff der Philosophie kann nicht Resultat ihrer systematischen Entwicklung in der Logik, Natur und Geistes-Philosophie sein. Denn die reine Philosophie ist die Begründung ihres Begriffes, der überall derselbe und der allgemeine, vorausgesetzte ist, die Entwicklung des Begriffes der Philosophie als Resultat ihrer Entwicklung kann aber nicht die Philosophie sein.

Von Kant an hat die Philosophie die Einleitung mit der Begründung der Philosophie verwechselt, woraus der subjektive Anthropologismus entstanden ist. In der Kritik der reinen Vernunft ist die transcendentale Aesthetik und Logik bis zur transcendentalen Dialektik nur eine Einleitung der Philosophie, die für eine Begründung gehalten wird. Die nachkantische Philosophie aber, die theils die formale Logik zu einer Disciplin der reinen Philosophie machte, theils die Philosophie überhaupt als Geschichte des Bewußtseins darstellte, in der die Begriffe Resultate ihrer Entwicklung und der der Philosophie der letzte sein sollte, hat überall die Einleitung und die Begründung für dasselbe gehalten.

Die Einleitung in die Philosophie geht von dem für uns Bekannten zum Ansich-Bekannten über. Daher kann sie vom menschlichen Geiste, der Anthropologie ausgehen und in diesem Geiste die Existenz der philosophischen Begriffe nachweisen. Wird aber diese Entwicklung verkehrt in eine Begründung der Philosophie, oder dieser Uebergang von dem für uns Bekannten zum Ansich-Bekannten für das immanente der Sache, das schließlich die bedeutungslose Forderung

macht, daß die Entwicklung sich umkehre, und demnach gemeint sei, daß sie selbst die Philosophie sei, so entsteht nothwendig ein subjektiver Anthropologismus, der von der Zirkelerklärung, von Subjekt und Objekt sowenig frei ist, wie er der Metaphysik eine besondere Erkenntnißquelle in der Religion, der Schönheit u. s. w. giebt. Dieser Anthropologismus bewirkt, wenn er nebenbei weiß was die reine Philosophie ist, daß die Grenzen der menschlichen Erkenntniß die des Erkennens sind (Kant), wenn er aber sich selbst für reine Philosophie ausgiebt, daß die Grenzen des menschlichen Erkennens die Beschränkung der realen Welt sind und eine derartige Erkenntniß die absolute des Absoluten sei.

Der subjektive Anthropologismus, der die Philosophie begründen soll, und in den Grenzen des menschlichen Erkennens die des Erkennens finden will, oder den physischen Menschen oder den religiösen zum Grunde der philosophischen Erkenntniß macht, ist demnach ein Resultat einer unbegrenzten Philosophie, die ihr Verhältniß zu den Erfahrungswissenschaften außer Acht läßt, oder nicht kennt und daher die Einleitung mit der Begründung der Philosophie verwechselt.

Der objektive Anthropologismus ist entstanden aus der Verwechslung der angewandten Philosophie mit der reinen Philosophie, die daher gleichfalls grenzenlos war und sich endlos in die Erfahrungswissenschaften verlief. Da die reine Philosophie eine schlechthin apriorische Wissenschaft ist, die deßhalb nur die an und für sich seiende Welt aber gar nichts von der uns bekannten, dem Menschen, weiß, so kann der Begriff der uns bekannten Welt und der des Menschen nur in die Philosophie hineingebracht worden sein. Es kann auf diesem Begriff die reine Philosophie, wenn sie als solche ausgebildet ist, angewandt werden, in welcher Anwendung aber sowenig wie in der Einleitung das für uns Bekannte zum Ansich-Bekannten hier umgekehrt, das Ansich-Bekannte mit dem für uns Bekannten gleichgesetzt werden kann. Wenn aber die reine Philosophie nur insoweit ausgebildet wird, als sie angewandte ist, statt der Bearbeitung der philosophischen Begriffe die ihrer Exemplifikationen gilt, und demnach die Philosophie die angewandte Philosophie ist, so ist die Konstruktion der uns bekannten

Welt durch den Menschen die der an und für sich seienden. Das Universum hört damit auf, nirgends begrenzt zu sein und überall sein Centrum zu haben, der Mensch wird das Centrum und die ihm sichtbare Welt die Grenze der Welt. Dieser objektive Anthropologismus ist die Folge einer unbegrenzten Philosophie, die als Konstruktion des Wirklichen der Inbegriff der Erfahrungswissenschaften sein soll.

Die Philosophie muß ihre Begrenzung erkennen, wenn sie sich selbst ausbilden und den Anthropologismus verwenden will. Die Begriffsphilosophie ist die ursprüngliche Bestimmung, die zum Anthropologismus führt, denn sie involvirt den Idealismus, der zum Nominalismus wird, aus dem die Konstruktion des Thatsächlichen hervorgeht, wodurch die Einleitung der Philosophie zu ihrer Begründung, die Anwendung der Philosophie zur reinen Philosophie wird. Die Begrenzung der Philosophie liegt aber in ihrem Verhältnisse zu den Erfahrungswissenschaften und in ihrer Erkenntnißart, denn weder kann der Begriff die einfache Bestimmung der Wahrheit sein, noch ist ein besonderes Ding Gegenstand der Philosophie, sondern diese vollzieht sich durch (synthetische) Urtheile und erkennt an sich nur das Allgemein-Nothwendige.

Der Empirismus.

Der Empirismus ist eine Begriffsbestimmung der Wissenschaft, wodurch die Blindheit zum Princip des Sehens gemacht wird. Der Empirismus verwischt nicht nur wie die konstruirende Philosophie die Grenzen der Wissenschaften, sondern macht wie die Begriffsphilosophie die Wissenschaft unmöglich. Wie in der Begriffsphilosophie der intellektuellen Anschauung, oder was dasselbe ist, dem absoluten Denken, so ist im Empirismus den Sinnen das Objekt des Erkennens seiner Wirklichkeit nach gegeben, weßhalb man in der schöngeistigen aber nichtssagenden Redeweise der Neueren erklären könnte, die Begriffsphilosophie sei ein übersinnlicher Empirismus und der Empirismus eine sinnliche Begriffsphilosophie. Die dogmatische, die Begriffsphilosophie jedoch und der Empirismus sind dadurch mit einander geeint,

daß sie beide dogmatischer Skepticismus sind, von denen die s. g. absolute Philosophie die Erkenntniß der sinnlichen Wirklichkeit, die Existenz der Erfahrungswissenschaften, der Empirismus aber die philosophische Erkenntniß negirt. Der Skepticismus hat durch die Begriffsphilosophie und den Empirismus sich eine wissenschaftliche Ausbildung zu geben versucht. Während der Skepticismus an sich es zu keiner wissenschaftlichen Ausbildung bringt, hat der halbseitige Skepticismus die Begriffsphilosophie und den Empirismus zu seinem wissenschaftlichen Systeme.

Wenn dem Erkennen das Objekt seiner Wirklichkeit nach gegeben ist, entweder den Sinnen oder der intellektuellen Anschauung und dem absoluten Denken, so involvirt dies die Unmöglichkeit einer Wissenschaft für den, der darnach strebt. Ein solches sinnliche oder intellektuelle Erkennen ist um nichts besser als angeborne Ideen, denen auch im Traume die Erkenntniß mitgetheilt ist. Es giebt alsdann weder ein Kriterion der wahren Vorstellung, noch ein Mittel, die Erkenntniß zu erzeugen, denn diese ist vor ihrer Existenz wirkliche, wie das Kriterion der wahren Vorstellung ihr Sein im Denken ist.

Der Empirismus trotzt im Namen der Erfahrungserkenntniß der Philosophie. Die Erfahrungserkenntniß ist nicht an sich empiristisch, sondern wird durch die Erklärung der Sinne dazu gemacht. Da zu jeder Erkenntniß ein Denken gehört, durch das im Urtheile die Wirklichkeit desjenigen, was wahrgenommen oder im Begriffe gedacht worden ist, erkannt wird, so ist weder die empiristische, noch die spekulative Erkenntniß empiristisch. Ihr Anfang, die Wahrnehmung oder der Begriff ist aber nicht die Wirklichkeit der Erkenntniß. Daher muß in beiden die Möglichkeit liegen, daß sie mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmen, weßhalb die Wirklichkeit durch das Erkennen erst gefunden werden soll.

Wenn aber die Philosophie als dogmatische der Inbegriff der besonderen Wissenschaften zu sein vorgiebt, dann ereignet es sich wohl, daß im Namen dieser Widerspruch gegen die Philosophie erhoben und die Wahrnehmung zum Kriterion des wahren Gedankens gemacht wird.

Dies versucht der Empirismus zu realisiren, der die Grundlage der Anthroposophie bildet.

Im Empirismus ist nicht nur die Grenze zwischen der Erfahrungs- und philosophischen Erkenntniß, sondern jegliche Erkenntniß überschritten. Wie die heutige absolute Philosophie, so hat auch der Empirismus jegliche Erkenntniß überschritten, welches daran erkannt werden kann, daß beide die religiöse Vorstellung als eine erkennende bestimmen. Hieraus erhellt zur Genüge, daß sie die Erkenntniß mit der Vorstellung verwechseln, und daher das Enthaltensein des Begriffes oder der Wahrnehmung im Denken zum Kriterion der Wahrheit machen. Die Bestimmung des Kriterions der Wahrheit und daß dem Erkennen, der sinnlichen oder der intellektuellen Anschauung, das Objekt seiner Wirklichkeit nach gegeben ist, sind die wesentlichen Bestimmungen der dogmatischen und empiristischen Philosophie.

Die Weltansicht, die aus einer solchen Erkenntnißtheorie hervorgeht, besteht das einemal in der dogmatischen Philosophie, in der Identitätserklärung der hypothetischen Begriffswelt mit der Erscheinungswelt, das anderemal im Empirismus in der Identificirung der Erscheinungswelt mit der Wahrheit. Diese Ansichten sind nicht dieselben von verschiedenen Seiten, und ihre Verbindung daher etwa die Wahrheit, sondern das Wesentliche der dogmatischen Metaphysik liegt in der Erklärung, daß die Wahrheit die (hypothetische) Begriffswelt und diese selbst die Erscheinungswelt sei, während der materialistische Empirismus die sinnliche Welt für die Wahrheit erklären muß. In jener fehlt daher, wie gezeigt worden, das Moment der sinnlichen Welt, weil sie nur als Exemplifikation von Begriffen in Betracht kommt, gänzlich, das grade in dieser die Wahrheit ist. Ihre Verbindung würde nicht die Wahrheit ergeben, da die Begriffswelt nur eine hypothetische sein kann.

Dem Empirismus ist es nur durch eine Inkonsequenz möglich, seine Wahrheitsbestimmung zur Weltansicht auszubilden, denn dazu gehört Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche dem Empirismus nicht eigen ist. Nimmt er aber das für ein Allgemeines und Nothwendiges, was sein Erkennen ihm offenbart, so wird er getrieben, eine

Anthroposophie als Metaphysik auszubilden. Der Mensch muß daher in dieser sinnlichen Welt, die die wahre sein soll, den Gott spielen, der als das realitätslose Subjekt negativer Prädikate, nur der wahre Mensch sein kann. Der Mensch ist in der materiellen Welt das Wesen, das allein erkennt und die Wahrheit seiner Erkenntniß ist. Die Anthroposophie macht daher nicht wie der Anthropologismus den Menschen als die adäquate Exemplifikation Gottes, oder des unendlichen Geistes zum Inbegriff der Wahrheit, sondern weil er ist, was er dem empiristischen Erkennen sein soll, der positive Gott. Die positiven Bestimmungen Gottes sind die nothwendigen Bestimmungen des menschlichen Wesens, weßhalb dieses der positive Gott, die Wahrheit schlechthin ist, da der negative Gott nicht sein soll. Der Mensch ist daher dem Menschen das wirkliche, d. h. sinnliche Subjekt-Objekt.

Die Anthroposophie, welche den Menschen zum wahren Subjekt und Objekt des Erkennens macht, ist daher die Folge des Empirismus, dieser aber die grenzenlose Wissenschaft, die an die Stelle der Philosophie und der Erfahrungswissenschaften treten soll. Denn diese sind sowenig wie jene empiristisch. Der historische Zusammenhang aber des anthroposophischen Empirismus liegt in der grenzenlosen Philosophie, welche der Inbegriff der Erfahrungswissenschaften sein sollte, deren Berechtigung der Empirismus zu vertreten meint.

Die Anthropologie.

Alle Fragen der Philosophie scheinen in der Anthropologie wenigstens ihren Sammlungspunkt zu haben. In der Entwicklung der deutschen Philosophie nimmt sie eine wesentliche Stelle ein. Die Anthropologie hat im Kriticismus die Philosophie begründen, im Idealismus die Welt konstruiren und die Erkenntnißtheorie basiren, im Empirismus die Philosophie selbst sein sollen. Daher hat die Anthropologie eine Stelle eingenommen, die ihr im Systeme der Wissenschaften nicht zukommt. Die Anthropologie ist entweder ein Theil der Philosophie, oder diese selbst geworden.

Als ein Theil der Philosophie hat sie diese begründen und ihre

Konstruktion der Welt vollziehen sollen; als die Philosophie selbst ist sie von uns Anthroposophie genannt worden. Ob sie aber ein Theil der Philosophie oder diese selbst ist, hängt theils vom Begriffe der Wissenschaft, theils von dem des Menschen ab.

Wenn die Philosophie die Wissenschaft schlechthin ist, ist der Begriff des Menschen ein philosophischer Begriff, und die Anthropologie eine philosophische Wissenschaft, und wenn die Wissenschaft empiristisch ist, ist die Anthropologie die Wissenschaft. Da aber diese Bedingungen keine Wahrheit haben, vielmehr die Philosophie die allgemeine Wissenschaft ist neben den Erfahrungswissenschaften, so ist der Begriff des Menschen ein empirischer und die Anthropologie eine Erfahrungswissenschaft, die die Philosophie einleiten und auf welche sie angewandt werden kann.

Die Erfahrungswissenschaften machen die Voraussetzung, daß es besondere Dinge, eine Erscheinungswelt giebt. Da sie diese zu ihrem Inhalte haben, so muß ihnen eine andere Wissenschaftlichkeit, Systematik als die philosophische eigen sein. Weil sie nicht philosophische Wissenschaften sind, sind sie nicht, wie die konstruirende Philosophie meint, nur eine unwissenschaftliche Sammlung von Thatsachen, noch werden sie dadurch Wissenschaften, daß sie die Form der Philosophie annehmen. Diese ist durch den Gehalt der Philosophie bedingt, und kann daher nicht zugleich die wissenschaftliche Form eines anderen Gehaltes sein. In dem naturwissenschaftlichen Gebiete ist längst anerkannt, was in anderen wissenschaftlichen Gebieten noch als Vorurtheil gilt, daß es Erfahrungswissenschaften als solche giebt.

Der Begriff des Menschen ist kein philosophischer und die Anthropologie eine Erfahrungswissenschaft, dieser Satz steht mit den Vorurtheilen der heutigen Philosophen im Widerstreit, denen nichts klarer und gewisser zu sein scheint, als daß der Begriff des Menschen nothwendig im philosophischen Systeme vorkommt. Der Begriff des Menschen ist der Begriff von einer Species eines Naturwesens, und als solcher gehört er wie die Anthropologie der Naturgeschichte an, worin zuerst Linné den Menschen zu behandeln wagte. Vordem war dem Menschen der Mensch ein geheimnißvolles Wesen, das jenseits

der Natur nur im Himmel seine Stelle habe, wie nachdem der Mensch wiederum ein solches Wesen geworden ist, das in der hypothetischen Begriffswelt der Philosophie einrangirt wurde. Was der Mensch als Grundlage seiner Geschichte ist, kann aber nur die Anthropologie als ein Theil der Naturgeschichte bestimmen. Das Menschliche wird dem Menschen genommen, wenn sein Begriff ein philosophischer ist. Denn soll der Begriff des Menschen ein philosophischer sein, so kann der Mensch nur die Exemplifikation eines Allgemeinen sein, und der Mensch wird darnach nur die zum Bewußtsein gekommene Natur, der Mikrokosmus, oder das Staatsthier, oder das religiöse Wesen, der Gott-Mensch. Einem solchen Menschen fehlt zu seinem Wesen er selbst.

Alle philosophischen Erklärungen vom Menschen sind Erklärungen von einem allgemeinen Wesen, das der Mensch sein kann, aber nicht ist. Wenn eine solche Erklärung mit dem Begriffe des Menschen identificirt wird, so enthält sie die Negation ihres Gegenstandes. Da der Mensch ein besonderes Weltwesen ist neben anderen, so muß seine Erklärung durch einen allgemeinen Begriff seine besondere Wirklichkeit aufheben. Die gewöhnlichste Erklärung, der Mensch sei das vernünftige oder das selbstbewußte Thier [1]), enthält schon diese Verwechslung und Unbestimmtheit. Wer nicht gänzlich noch mittelalterliche Vorstellungen von der Natur hat, weiß, daß das Wesen der Thiere nicht in Vernunftlosigkeit besteht und der Mensch in diesem Naturreich nur ein Mitglied ist. Wenn es daher specifische Unterschiede zwischen dem Menschen und anderen Thieren geben soll, so können sie nicht in solcher Allgemeinheit, wie Vernunft, Selbstbewußtsein u. s. w. liegen, Definitionen, die die logische Regel der Umkehrung nicht vertragen.

Außer den naturhistorischen Beschreibungen vom Menschen besitzt die Wissenschaft nichts Adäquates von seiner Begriffserklärung. Denn diese Wissenschaften haben nicht einmal die gehörige Intention, den Begriff des Menschen zu erklären, da sie allgemeinere Wesen erklärend mit dem Menschen verwechseln. Irgend eine Eigenschaft aber, die vom Menschen bekannt ist, deßhalb aber nicht grade ihm speciell ange-

1) L. Feuerbach, Wesen des Christenthums, S. 1.

hört, wie die Religiosität, oder die Freiheit, oder sein politisches Wesen zu seinem Wesen zu erheben, verräth ebensowenig eine Kenntniß der logischen Regel als eine Erkenntniß des Menschen. Das religiöse Wesen, das politische Thier ist — nicht der Mensch. Daß der Mensch jenes ist, daraus folgt nicht das Umgekehrte.

Die Unmöglichkeit, philosophisch den Begriff des Menschen zu bestimmen, liegt darin, daß der Mensch eine Species, eine besondere Wirklichkeit ist. Diese kann aber nicht durch allgemeine Begriffe, sondern nur durch einzelne Wahrnehmungen erkannt werden. Die naturhistorischen Beschreibungen vom Menschen, daß er zwei Hände an den vordern Extremitäten hat, und auf zwei Sohlen geht, ein Bauchgesicht hat u. s. w., ist einer Begriffserklärung um vieles näher als die s. g. philosophischen, denen immer, sie mögen einen allgemeinen Begriff, Mikrokosmus, vernünftiges Wesen, oder eine besondere Eigenschaft eines solchen Wesen zum Menschen machen, die specifische Differenz fehlt.

Der Begriff des Menschen ist daher ein Erfahrungsbegriff, der durch Wahrnehmungen von einem besonderen Gegenstande gewonnen wird; die Anthropologie eine Erfahrungswissenschaft, die nur in der Verbindung mit der Geschichte der Natur behandelt werden kann.

Dieser Meinung vom Menschen und der Anthropologie war die vorhergehende Philosophie nicht, konnte es nicht sein, da nach ihr alle Wissenschaften als Wissenschaft philosophischer Natur sein sollte. Deßhalb bediente sie sich der Anthropologie als Begründungs- und Konstruktionswissenschaft, die dem Erkennen Wahrheit und der Weltanschauung Einheit geben sollte.

Aus der philosophischen Anthropologie in dem angegebenen Sinne entsteht ein Begriff vom Menschen, der den Menschen zu einem Ungeheuer macht. Dieser ist der zum Mikrokosmus aufgeblasene Mensch, der als politisches Thier alle Macht auf Erden ist, als Gott-Mensch den Himmel negirt. Dieser Mensch ist nicht werth des Verdienstes, das er sich durch die Aneignung jener allgemeinen Begriffe giebt. Denn ein solcher Mensch kann nicht frei und sittlich sein, weil was er sein

soll, er durch das Allgemeine ist. Dieses Allgemeine ist hier der Mensch und macht ihn zu dem, was er vorstellen soll, aber nicht ist.

Wenn die Anthroposophie das Bestreben hat, gegen diese Tendenz der Philosophie und Theologie anzukämpfen und den Menschen human zu machen, so verdient sie alle Anerkennung. Denn die Humanität besteht nicht darin, daß der Mensch Exemplifikationen von Allgemeinheiten in Raum und Zeit darstellt, sondern in seiner Artbestimmtheit, die als wirkende Ursache jenes Allgemeine zu sich macht. Der natürliche Mensch, der Grundlage seiner Geschichte ist, ist der Mensch. Dieser Mensch aber ist eine Naturspecies.

Im philosophischen Begriffssysteme kommt der Begriff des Menschen nicht vor, die Anthropologie kann daher, philosophisch behandelt, entweder nur in die Philosophie einleiten oder eine angewandte Philosophie sein. Wenn sie als Einleitung in die Philosophie behandelt wird, ist sie nicht Begründungswissenschaft der Philosophie, denn das menschliche Erkennen kann nicht das Erkennen begründen, da das Bewußtsein der Natur nicht der Mensch ist. Als eine angewandte philosophische Wissenschaft aber setzt sie die reine Philosophie voraus und bringt nur in Uebereinstimmung die dem Menschen bekannte Welt mit der an und für sich erkannten. Diese Wissenschaft kann daher nicht die Welt konstruiren und der Mensch nicht ihr Mittelpunkt sein. Durch die grenzenlose Philosophie ist die Anthropologie aber beides, Anthropologismus, geworden.

Die Anthropologie scheint besonders geeignet in die Philosophie einzuleiten und angewandte Philosophie zu sein, denn dem Menschen ist der Mensch das bekannteste Wesen. Von ihm kennen wir eine Geschichte und kennen die Individuen erkennen. Beides kann auch von anderen Wesen erkannt werden, wenn wir es auch nicht erkennen, denn der Mangel unserer Erkenntniß ist kein Mangel der Dinge. Als Einleitung in die Philosophie ist die Anthropologie eine andere Wissenschaft, wie als angewandte Philosophie. Wenn sie als angewandte Philosophie zeigen muß, daß und auf welche Weise der Mensch ein Weltwesen ist, das einer gewissen Schöpfungsperiode und Naturreiche angehört, so muß sie als einleitende Wissenschaft einen

umgekehrten Weg gehen und z. B. von der ethischen Bestimmung des Menschen zur physischen und metaphysischen übergehen und die Existenz dieser Begriffe im menschlichen Geiste entwickeln.

Durch die Grenzbestimmung der Philosophie wie durch die Anerkennung der Anthropologie als Erfahrungswissenschaft, wird es also möglich, dieselbe als eine philosophische Wissenschaft zu behandeln. Wird sie aber ohne Weiteres in den Kreis der philosophischen Wissenschaften hineingezogen, so sind der Anthropologismus und die Anthroposophie ihre unvermeidlichen Ergebnisse, wodurch nicht nur die Philosophie unmöglich gemacht wird, sondern auch der Mensch den Banden einer philosophischen Erklärung seines Begriffes unterliegt, von denen sich zu befreien menschlich ist.

Die Inhaltsbestimmung der Philosophie.

Die historische Berechtigung des Anthropologismus, der Anthroposophie, des Empirismus, der s. g. negativen kritischen Richtung ist durch die Entwicklung der Philosophie seit Kant gegeben. Diese treibt zu jenen Konsequenzen. Daß sie aber realisirt sind, giebt ihnen weder Wahrheit noch Nothwendigkeit. Denn nur eine grenzenlose und ihrem Inhalte nach einseitig bestimmte Philosophie kann jene Resultate hervorbringen. Diese sind gewonnen, ohne daß man auf den Begriff der Philosophie zurückgegangen ist, deren einerseitige Bestimmung erörtert worden ist, deren andere aber ihre Inhaltsbestimmung angeht.

Was die Wahrheit sei, oder welche Bestimmungen das Sein habe, muß die Philosophie erklären. Diese Erklärung und die Art und Weise, wie sie dieselbe gewinnt, macht ihr Wesen aus. Die neueste Philosophie hat die Wahrheit idealistisch bestimmt. Wenn man den Begriff des Idealismus nicht genau nimmt, so liegt in ihm die ganze Inhaltsbestimmung der Philosophie, denn mit dem Idealismus verbindet sich der Nominalismus wie die Evolutionstheorie. Der Idealismus erklärt, daß des Seins Bestimmung der Gedanke sei. Vom Bewußtsein unabhängig, ist das Sein nicht bestimmt. Da es seine Bestimmungen erst durch das (bewußte oder unbewußte) Denken erlangt,

so ist es an sich die Substanz, welche in Wahrheit „Sichselbstwerden“ ist. Die Substanz ist hiernach das, was sie ist, erst durch ihr „Sichselbstwerden“, deßhalb verbindet sich die Evolutionstheorie mit dem Idealismus. Weil dieses „Sichselbstwerden“ aber das Werden des Abstrakt-Allgemeinen zum Konkret-Allgemeinen, des Makrokosmus zum Mikrokosmus ist, in dem der Begriff mit seiner Erscheinung identisch, d. h. in ihr adäquat exemplificirt ist, so hat das Allgemeine für sich keine Existenz und ist nur im Besonderen. Dies ist die Lehre des Nominalismus, die mit der Evolutionstheorie und dem Idealismus der neueren Philosophie sich verbunden hat.

Die Erscheinungswelt und die Existenz des Besonderen hebt die Philosophie durch ihre Konstruktion auf und setzt an deren Stelle Exemplifikationen von Begriffen, die nur in ihren Exemplifikationen Wahrheit haben sollen. Dieser Nominalismus besteht mit jener Negation des Besonderen als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung in derselben Philosophie, die der idealistischen Evolution huldigt.

Aus dieser Erklärung der Wahrheit ist die Erscheinung abzuleiten, daß alle Wissenschaften, soweit sie von der Philosophie bestimmt worden sind, nur noch Interesse für das Werden, die Entwicklung haben und meinen können, durch eine idealistische Erklärung desselben sich zu vollenden. Die specifische Bestimmung des Besonderen, die Erforschung der Qualitäten und Formbestimmungen der Dinge läßt eine Wissenschaft außer Acht, die nur das Uebergehen der Begriffe in einander bemerkt. Es ist aber von nicht wenigerem Interesse für die Wissenschaft, die Natur des Besonderen, die Qualitäten und Formen der Dinge zu erforschen, als das Werden derselben. Das Entstehen und Vergehen wie das Denken, sind nur einzelne Bestimmungen der Wahrheit, neben denen die Formen und die qualitativen Eigenschaften der Dinge, die körperlichen Einscheinungen, das Gefühl und der praktische Geist wenigstens gleichberechtigte Momente sind, die nicht durch jene, sondern nur durch ein Allgemeines erklärt werden können. Erst wenn die Wissenschaft alle jene Momente zur Einheit verbunden und aus dieser erklärt hat, kann sie behaupten, daß sie die Wahrheit erkennen.

Die Inhaltsbestimmungen der neuesten Philosophie sind weder in sich begründet, noch wahr, es muß daher gezeigt werden, wie sie verändert werden muß, um Beides zu sein.

Wie der grenzenlosen Philosophie die durch die Erfahrungswissenschaften begrenzte, der Erkenntnißtheorie der Empirismus und der Begriffsphilosophie die, welche durch (synthetische) Urtheile das Erkennen vollendet, entgegengesetzt worden ist, so müssen wir den idealistischen Annahmen realistisch entgegenstellen, von denen behauptet werden kann, daß sie nicht wie jene durch Fehlschlüsse, sondern durch kategorische dargethan werden können.

Es muß, um diesen Weg zu gehen, erstlich behauptet werden, daß neben dem Denken sowohl das Fühlen und Begehren, wie die körperliche Natur Erscheinungen sind, die gleichsehr Anspruch darauf machen Bestimmungen der Wahrheit zu sein. Diese kann nicht darin bestehen, daß der fühlende und praktische Geist wie die körperliche Natur unbewußte, das Denken bewußte Denkformen sind. Soll die Wahrheit bestimmt werden, so muß e. S. eine jegliche Erscheinung derselben aus sich und nicht bloß aus einer nebengeordneten Erscheinung, dem Denken, erklärt, noch dieselbe mit den Formen des Denkens verwechselt werden, a. S. aber kann sie als die Einheit weder durch eine ihrer Erscheinungen noch collektiv aus allen bestimmt werden. Diese einheitliche Wahrheit, deren Erscheinungen die körperliche wie die geistige Natur, der theoretische wie der praktische, der fühlende wie der begehrende Geist ist, und zwar sie allein ist der Gegenstand der Metaphysik. Diese Wissenschaft muß nicht nur gleiches Gewicht legen auf jede Erscheinung der Wahrheit, sondern diese in ihrer Einheit bestimmen.

Realismus und Idealismus.

Das Erkennen der Metaphysik muß aber zweitens realistisch sein. Die Unmöglichkeit der Begriffsphilosophie und des idealistischen Erkennens ist der indirekte Beweis für die Nothwendigkeit des Realismus. Der metaphysische Realismus, dem kein ethischer Idealismus

entgegensteht, ist in dreifacher Beziehung hier anzugeben. Der Realismus negirt den Idealismus, die Evolutionstheorie und den Nominalismus.

In ersterer Beziehung lehrt der Realismus, daß das Sein unabhängig vom Bewußtsein an und für sich bestimmt sei, und nimmt daher eine reale Natur in allen Erscheinungen, somit auch in dem Denken an. Diese außer dem Bewußtsein und unabhängig von demselben existirende Natur wird durch die Formen des Denkens, die des Denkens reale Natur zur Erscheinung bringen, erkannt. Die Formen des Denkens können daher nicht die Bestimmungen der Dinge sein, sowenig als diese unbestimmt sind. Durch die Formen des Denkens wird Etwas erkannt, was von jenen Formen seinem Wesen nach bestimmt ist. Daher kann weder die körperliche noch die geistige Welt die Exemplifikationen des Begriffes, Urtheils, Schlusses u. s. w. sein. Der Geist hat nicht weniger einen realen Inhalt als der Körper, die Gefühle sind ebensosehr reale Qualitäten des Geistes, wie solche dem Körper zukommen. Diese reale Natur wird durch die Formen des Denkens erkannt.

Wären die Dinge nicht an sich bestimmt, wohnte ihnen nicht eine reale Natur inne, die keine Abstraktion vertilgen kann, so würde das Erkennen unmöglich sein. Dieses vollendet sich nur im Urtheile, denn das Urtheil ist die Erkenntniß von der Wirklichkeit desjenigen, was wahrgenommen oder im Begriffe gedacht worden ist. Wenn aber diese Wirklichkeit der Wahrnehmung oder dem Begriffe gegeben ist, so ist das Erkennen leer, weil hiernach keine innere Möglichkeit eines Dinges wie kein reales Geschehen gedacht werden kann. Denn da vor der Wahrnehmung oder dem Begriffe im Erkennen nichts ist, so ist der Gedanke der Möglichkeit ein leerer Gedanke, dem keine Wirklichkeit entspricht, diese soll der Wahrnehmung (Empirismus) oder dem Begriffe (Dogmatismus) zukommen, weßhalb sie wie jene Möglichkeit nur Form ist. Ein solches Denken ist daher inhaltslos. Vollzieht sich jedoch die Erkenntniß der Wirklichkeit durch das Urtheil, so muß im Begriff ein Inhalt gedacht, in der Wahrnehmung Erscheinungen aufgefaßt sein, die vom Urtheile ponirt oder negirt werden können.

Denn das Poniren oder Negiren ist nur unter dieser Bedingung eine Setzung von Etwas, weil es das im Begriff Gedachte oder in der Wahrnehmung Aufgefaßte und nichts anderes setzen kann. Ist dieses aber vorher schon gesetzt im Begriffe oder der Wahrnehmung, so ist die Setzung des Urtheils eine leere Formalität und eine Möglichkeit selbst unmöglich. Das Denken aber, welches alle Möglichkeit aufhebt, hebt das Denken und mithin dessen Inhalt auf.[1]) Deßhalb stimmt allein die Erkenntnißtheorie mit dem Realismus überein, nachdem es eine Welt von Dingen an sich giebt, die ihrer Möglichkeit nach im Begriffe gedacht, ihrer Erscheinung nach von der Wahrnehmung aufgefaßt, vom Urtheile aber ihrer Wirklichkeit nach erkannt werden.

Es mag für Einige, die in der heutigen Denkweise befangen sind, nöthig sein hier zu erinnern, daß der s. g. Materialismus nur eine Weise des Realismus ist. Der Materialismus hat eine zweifache Bestimmung erfahren. Theils steht er dem Spiritualismus entgegen und behauptet die Substantialität des Körperlichen und den Geist als eine Erscheinung dieser Substanz. Hiervon ist hier nicht die Rede, die sowohl, der Spiritualismus wie dieser Materialismus unmöglich sind, was schon aus ihrem Uebergehen in einander erhellt. Theils heißt Materialismus die Lehre, daß die Erscheinungswelt die wirkliche sei. Diese Metaphysik des Empirismus widerspricht jeglichem Erkennen, dem das Objekt nicht seiner Wirklichkeit nach gegeben sein kann. Vom Realismus wird aber vielmehr behauptet, daß in dieser Erscheinungswelt, körperlichen wie geistigen, eine reale Natur unabhängig von Erkennen enthalten sei, die durch dessen Formen als die wahre erst erkannt werden soll.

Realismus und Evolutionstheorie.

Durch die zweite Bestimmung des Realismus wird die Evolutionstheorie negirt, nach der die Substanz wesentlich Sichselbstwerden,

1) Kant, a. a. O. Thl. I. S. 180.

dieses Werden aber absolut ist. Das Werden jedoch ist endlich, denn es giebt vor dem Werden etwas, die Möglichkeit, und es giebt eine Vollendung, die Wirklichkeit. Das absolute Werden ist aber ohne Möglichkeit und Wirklichkeit, weil das Werden anfangs und endlos ist. Wenn das Werden endlich ist, so hat es an der inneren Möglichkeit einen Gehalt, der wird. Das Werden wird nicht, sondern etwas wird. Daher ist in jeglichem Werden eine reale Substanz, deren eine Formbestimmung das Werden ist. Die Dinge sind nicht bloße Produkte, Hemmungspunkte des unendlichen Werdens, sondern vor ihrem Werden eine innere Möglichkeit, Keime, die durch das Werden ihre Wirklichkeit erlangen. Die Erfindung des Idealismus, die Substanz als Produkt des Werdens oder Denkens zu bestimmen, ist nicht besser als er selbst.

Wenn nach dem metaphysischen Realismus das Werden endlich ist, so müssen die Wissenschaft nicht das Werden, sondern ebensosehr die Qualitäten und Formbestimmungen der Dinge betrachten. Die Naturwissenschaft an den körperlichen Dingen ihre Gestaltungen, Krystallisationen, Typen der Pflanzen und Thiere, und qualitativen Eigenschaften, (Chemie), wie die mechanische und organische Bewegung, an dem Geiste aber sowohl dessen Erkenntnißformen (Logik) wie Gefühlseigenschaften erkennen. Alles jedoch ins Werden verzerrend sieht die Wissenschaft die Qualitäten und Formen der Dinge nicht.

Realismus und Nominalismus.

Der Nominalismus folgt dem Idealismus und der Evolutions theorie, wider ihn ist der Realismus. Es ist nur eine Meinung des Lebens, daß Allgemeines nicht für sich sei. Gegenstände abstrakter Begriffe, wie des Werdens, haben kein für sich sein, aber Gegenstände konkreter Begriffe sind auch in ihrer Allgemeinheit für sich, wie die Welt. Die Gattungen in der Natur haben eine Realität, die ihnen nicht durch die Individuen gegeben wird, wie die Realität der Individuen keine andere ist, als die der Gattungen, denn auch jene wird nur durch das Urtheil erkannt, das den Gegenstand des individuellen

Begriffes setzt. Aus demselben Grunde, woraus der Nominalismus die Realität abstrakter Begriffe, wie das Sein, bestreitet, muß er die Realität eines jeden Begriffes bestreiten, denn seine Grundlage ist der Idealismus, nach dem die Realität nur ihr Gedanke ist.

Die Philosophie muß demnach ebensosehr eine andere Inhaltsbestimmung der Wahrheit, wie eine andere Theorie des Erkennens derselben als auch eine Begrenzung nach Seiten der Erfahrungswissenschaften sich geben, wenn sie den Anthropologismus vermeiden und sich ausbilden will. Diese drei Stücke aber des Weiteren zu entwickeln geht über diese Schrift, die nur die Wahrheit in der Entwicklung der deutschen Philosophie darzulegen sich veranlaßt fühlt.

Nicht in der Wirklichkeit, die die Philosophie erlangt hat, liegt ihre Wahrheit, sondern in den Anfängen, die ihr von Kant gegeben sind, und in dem Streben, das der Kriticismus hervorrief. Die Wirklichkeit der Philosophie wird vom Anthropologismus und der Anthroposophie beherrscht, ihre Anfänge und ihr Streben geht auf eine andere Wirklichkeit.

Das Bestreben der deutschen Philosophie eine reine Wissenschaftlichkeit zu produciren, das selbst in der Konstruktion des Thatsächlichen, der Durchdringung der Geschichte durch die Philosophie nicht zu verkennen ist, und die Realität des Gedankens und das Werden zur Anerkennung zu bringen, ist ihre Wahrheit. Der Idealismus und die Evolutionstheorie, die Konstruktion des Wirklichen und der Anthropologismus, der Empirismus und die Anthroposophie können diesem Bestreben am Wenigsten dann in den Weg treten, wenn es mit der Einsicht in die Begrenzung der Philosophie und dem metaphysischen Realismus verknüpft ist.

Religion und Philosophie.

Die Philosophie ist in neuerer Zeit mit dem Christenthume und der sich so nennenden Theologie in Konflikt gerathen. Da die Philosophie in Gemeinschaft mit anderen Wissenschaften und anderen Gebieten des Geistes sich in der Geschichte verwirklicht, so kann sie von

diesen bestimmt werden. Diese Bestimmung kann eine Erregung philosophischer Gedanken sein, aber auch eine Unterdrückung derselben. Eine solche Bestimmung hat die Philosophie in letzter Zeit erlitten, da sie sich selbst einer solchen Einwirkung hingab.

Die absolute, d. i. die grenzenlose Philosophie, die das empirische Erkennen mit dem philosophischen, jegliches Erkennen aber mit seinem Gegenstande verwechselte, ist vom Christenthum und der Theologie beherrscht worden, indem sie sich verleiten ließ die theologische Erkenntniß für eine philosophische, die christliche Religion für die Religion, diese aber für ein Erkennen zu halten. Solche Identificirungen lagen in der Weise der Identitätsphilosophie.

Die Religion ist ein Gegenstand, an dem, weil die Philosophie durch sie in ihrer christlichen Bestimmung verfärbt worden ist, vornämlich zu erkennen ist, wie die grenzenlose Philosophie sich mit ihrem Gegenstande identificirte. Daß die Philosophie die christliche sei, bildete nicht weniger als der Idealismus und die Evolutionstheorie eine Hauptbestimmng der neuesten Philosophie. Das Christenthum ist eine historische Macht, die jegliche historische Erscheinung bestimmen und modificiren kann, weßhalb auch die Philosophie von ihm tingirt worden ist. Die christliche Philosophie der neuesten Zeit aber ist die grenzenlose Philosophie, die das Christenthum zur Quelle philosophischer Erkenntnisse macht. In der s. g. christlichen Philosophie kommt nicht nur zur Erscheinung die Verwechslung oder, wie sie es nannte, Identität der Theologie und Philosophie, sondern auch beider mit der christlichen Religion.

Die Theologie ist durch die grenzenlose Philosophie eine wissenschaftliche Macht geworden, die wie das Reich der Kirche keine andere Wissenschaft neben sich bestehen lassen will. Denn diese, die orthodoxe und spekulative Theologie ist nicht neben anderen Wissenschaften eine Wissenschaft, sondern die Philosophie in sich herabziehend, ist sie eine ganz andere Wissenschaft als alle anderen geworden, sie ist specifisch verschieden von jeder anderen Wissenschaft.

Die orthodoxe, spekulative Theologie ist die wahre Philosophie geworden. Diese Theologie soll der Philosophie den wahren Aufschluß

darüber geben, was Gott, die Welt und das Erkennen ist. Dann ist sie wie die grenzenlose Philosophie, der sie ihre Wahrheit mittheilt, Inbegriff aller Wissenschaften. Diese, so lange sie auf eigner Hand das Weltgebäude, die Schöpfung und die Geschichte des Menschengeschlechts erkennen, sind sowenig in der Wahrheit wie für sich die grenzenlose Philosophie. Denn es giebt nach der spekulativen, orthodoxen Theologie, außer der Erfahrungs- und philosophischen Erkenntniß noch eine dritte, die religiöse, die was jene nicht begreifen können durch die besondere Organisation der Vernunft klar und deutlich erkennen, alle Wunder und Geheimnisse des Himmels und der Erde. Die irdische Wahrheit der Astronomie und Anatomie, der Metaphysik und Ethik wird die wahre in der spekulativen Theologie oder in der christlichen Philosophie. Diese Philosophie erkennt es klar, daß Gott Mensch geworden ist, und hat vor Copernikus das Weltgebäude konstruirt, vor Cuvier die Organisation des Menschen gedeutet. Wie weit die orthodoxe Philosophie oder die spekulative Theologie in dieser dritten Erkenntnißart fortgeschritten ist, kann uns gleichgültig sein, da wir zu ihr nur ein polemisches Verhältniß haben. Es kommt hier auch nicht darauf an, ob diese besondere Wissenschaft in allen ihren Erscheinungen sich gleichgeblieben ist und ob sie ihre Erkenntnißweise bald mehr empiristisch betreibt, wie die orthodoxe Theologie katexochen, oder bald mehr begriffsphilosophisch, wie die spekulative und rationalistische Theologie, sondern allein um die Existenz dieser Wissenschaft.

Wird die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft erwogen, so kommt es theils darauf an, ob die Religion ihrem Wesen nach ein Erkennen sei und ob die Philosophie, denn die eigentliche Theologie, die Erfahrungswissenschaft sein und bleiben will, geht uns nichts an, das Christenthum zu einem seiner nothwendigen Gegenstände rechnen könne.

Philosophie und Christenthum.

Vermittelst eines Anthropologismus kann man beweisen, daß vor allem Christenthum das Christenthum war und daß es nothwendig historisch geworden ist. Durch diesen Beweis wird das Christenthum

ein nothwendiger Gegenstand der Philosophie und diese spekulative Theologie. Denn man kann durch den Anthropologismus beweisen, daß vor dem Christenthum Gott ewig Mensch geworden ist, was der einfache Inhalt der absoluten Religion ist, und kann umgekehrt wiederum zeigen, daß dies zu der Zeit geschehen ist als Christus lebte, durch den jener Inhalt der absoluten Religion auch Glaube der Welt und endlich spekulatives Wissen der Philosophie wurde. Dies kann man ebenso gut, wie man beweisen kann, daß die Erde als konkreter Planet, auf der die Natur im Menschen zu ihrem Bewußtsein nothwendig kommt, deßhalb Mittelpunkt des Universums ist. Denn der religiöse und physische Anthropologismus sind sich darin gleich, daß sie das Werden der erscheinenden Wirklichkeit als einen nothwendigen Verlauf und als einen zeitlich-räumlichen konstruiren. Beweis dafür, daß Gott ewig Mensch geworden ist, liefern außerdem noch die orientalischen Religionen und der chinesische Kaiser, der schon sehr lange der menschgewordene Gott ist. Hier soll diese Menschwerdung freilich noch nur Naturproceß sein, allein dies ist später abgestreift worden und es ist also an dem, daß der einfache Inhalt der absoluten Religion selbst absolut und der wahre Gehalt der Philosophie ist. Die Wahrheit dieser Beweise kann gar nicht bestritten werden, und man muß von ihrer Wahrheit wie der des Anthropologismus überzeugt sein, wenn man sie bestreiten will. Denn selbst dieser Streit muß ihre Wahrheit darthun. Wir bestreiten sie daher nicht, sondern bezweifeln nur die Wahrheit des Anthropologismus, wozu wir nach dem Dargelegten einiges Recht in Anspruch nehmen dürfen. Weil aber der Anthropologismus eine unerwiesene und wenig mit der Wahrheit übereinstimmende Lehre ist, so hat auch Alles, was auf ihm erbaut ist, kein besseres Geschick als er selbst. Deßhalb können jene Beweise, daß das Christenthum ein nothwendiger Gegenstand der Philosophie, keine Gültigkeit und ihr Inhalt keine Wahrheit haben.

Das Christenthum ist nur unter der Bedingung ein nothwendiger Gegenstand der Philosophie, wenn nachgewiesen werden kann, daß der Begriff des Christenthums vor allem Christenthum gefunden und nach der Weise konstruirender Philosophie, daß er zur bestimmten Zeit

wirklich geworden ist. Da dieser Beweis von Prämissen abhängt, die unerweisbar sind und sich selbst aufheben, so ist jener Beweis in sich eine grundlose Annahme. Da das Christenthum aber eine historische Wirklichkeit ist, so kann der Begriff desselben nur durch Wahrnehmungen erkannt werden und gehört daher nicht unmittelbar der Philosophie an. Die philosophische Untersuchung, was die Religion sei, ist daher gänzlich unabhängig von der, was die christliche Religion sei, diese kann nur eine Erscheinung der Religion sein, woraus auf das Wesen derselben geschlossen, der Begriff derselben aber nicht als ein allgemeiner und nothwendiger erkannt werden kann. Die Philosophie muß sich daher schon aus diesem Grunde vom Christenthum los sagen, weil ihre Untersuchung nicht durch einen historischen Begriff beschränkt werden kann.

Wenn die Philosophie bestimmen muß, was die Religion ist, so ist weder die Nothwendigkeit vorhanden, daß sie erkläre, was die christliche Religion ist, noch daß sie den Vorstellungskreis dieser Religion oder irgend einer andern zu ihrer Erkenntnißquelle mache. So wenig die Philosophie aber den Begriff des Menschen erklären kann, weil er ein Artbegriff ist, so wenig kann sie aus demselben Grunde irgend eine historische Erscheinung, wie das Christenthum eine ist, erkennen.

Die Wissenschaft von der Religion ist daher jedenfalls eine gedoppelte, wenn auch keine dreifache. Entweder ist sie eine philosophische, die nur die im Begriffe der Religion allgemein und nothwendig liegenden Bestimmungen erkennen kann, oder eine Erfahrungswissenschaft, welche die Erscheinungen einer besonderen Religion begreift. Beide können mit einander verbunden werden, nie aber kann die eine die andere sein, weil weder eine historische Erscheinung Deduktionsprincip philosophischer, noch ein philosophischer Begriff Induktionsprincip historischer Wissenschaften sein kann.

Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion.

Wenn die Philosophie erklären muß, was die Religion ist, so hat sie durch diese Erklärung ein Verhältniß zur Religion. Die Art

dieser Erklärung bestimmt das eigenthümliche Verhältniß der Philosophie zur Religion. Aus allgemeinen philosophischen Principien läßt sich über dies Verhältniß Folgendes bestimmen. Entweder ist die Religion ein allgemeiner und nothwendiger Gegenstand, oder sie ist nur ein Phänomen. Nur in jenem Falle ist sie Gegenstand der Philosophie, in diesem aber einer Wissenschaft, die wie ihr Gegenstand verschwindender Natur ist. Denn das Wissen um einen Gehalt, der selbst nichtig, nur phänomenartig ist, ist selbst leer und nichtig. Wiefern die Philosophie sich daher mit der Religion beschäftigt, liegt darin die Erklärung, daß die Religion zur ewigen Wahrheit gehört. Sie muß etwas allgemein Bleibendes sein, wenn die Philosophie sich mit ihr beschäftigen soll. Denn diese göttliche Wissenschaft hat nur Kunde von der unvergänglichen Welt und verleiht Allem, womit sie sich beschäftigt, den Charakter des Ewigen und Bleibenden. Die Religion kann kein krankhaftes Exanthem, keine menschliche Erfindung, kein Wahn des Volkes der Abergläubigen sein, wenn die Philosophie sie zu ihrem Gegenstande haben soll. Darin, daß die Philosophie sie erklärt, liegt die sichere Bürgschaft, daß die Religion ein Wahres ist.

Soll die Religion ein Gegenstand der Philosophie sein, so kann sie entweder realistisch oder idealistisch erklärt werden. Eine idealistische Erklärung der Religion gleicht einer unphilosophischen Erklärung. Denn es liegt in der idealistischen Erklärungsweise, daß ihr Gegenstand zu einem Phänomenon gemacht wird, dessen alleiniger substantieller Kern im Erkennen liegt. Diesem scheint die Philosophie zu entgegnen, welche annimmt, daß die idealistische Erklärungsweise selbst die absolute ist. Wenn daher nichts anderes ist als der Proceß des Denkens, so kann in diesem Denkproceß die Religion ein ewig verschwindendes Phänomen sein. Dies ewige Entstehen und Vergehen im Denkproceß gleicht der Wahrheit, und die Religion daher, die eine Stufe des absoluten Erkenntnißprocesses ist, theilt den Schein der Realität, den dies Erkennen hat. Ohne eine derartige Annahme, daß den philosophischen Gegenständen absolute Wahrheit innewohne, ist die Philosophie nie, weßhalb auch der Idealismus seiner Erklärungsweise und deren Gegenstande diesen Schein einprägt. Ob aber dieser Schein

die Realität ist, dies kann der Idealismus, denn er ist ein dunkles Licht, nicht erklären.

Die realistische Erklärung der Religion muß annehmen, daß die Religion als ein Gegenstand des Erkennens etwas an und für sich Bestimmtes sei, dessen Natur nur aus sich erkannt werden könne. Die idealistische Erklärung von der Religion nimmt aber an, daß die Religion als Gegenstand des Erkennens eine Bestimmtheit, Stufe des Erkennens selbst sei; weßhalb an sich die Religion wie jeglicher Gegenstand unbestimmt ist. Was an der Religion das Reale oder Gegenständliche genannt werden kann, ist darnach ein Unbewußtes, was aber das nach dem Idealismus Wahre an ihr sein soll, ist eine Stufe des Erkennens.

Die Religion ist eine Erkenntniß, ein Bewußtsein, eine Vorstellungswelt von Gott, ist die idealistische Erklärung von der Religion. Diese Erklärung konstituirt die orthodoxe, (empiristische) rationalistische und spekulative Theologie, wie deren Kritiker dieser Erklärung anhängen, weil sie aus ihr Erkenntnisse ableiten.

Aus allgemeinen Principien kann ferner über die Erklärung der Religion bestimmt werden, daß, wenn ihr Begriff ein ewiger der Vernunft ist, es keine Erscheinung geben kann, in dem dieser Begriff nicht sei, oder von denen eine ihn enthalte und die andern nur Bruchstücke darstellten. Denn es ist dem Begriffe zuwider, daß er ein Bruchstück von sich sei oder seine Erscheinungen nicht umfasse. Die Momente, welche in dem Begriffe zusammen gedacht werden, können nicht in ihm nicht zusammen gedacht werden. Von diesem logischen Gesetze macht nur die Logik eine Ausnahme, die überhaupt eine Ausnahme von der Logik ist. Nach dieser Logik ist es aber nicht nur möglich, daß das, was nothwendig verbunden ist, es nicht ist, sondern daß auch damit die Logik nicht ist. Nach der Logik aber, welche behauptet, daß sie ist, ist es demnach unmöglich, daß an sich oder in Beziehung auf eine besondere Gestalt der Religion, die christliche, die anderen Religionen keine oder was dasselbe ist, Bruchstücke ihres Begriffes sind.

Nur die idealistische Erklärung von der Religion kann der Logik folgen, welche auch nicht ist. Da auch der Schein ein Wesen hat, so

liegt es im Wesen des Idealismus, eine besondere Religion für den Begriff der Religion auszugeben und die anderen als Bruchstücke desselben zu betrachten. Denn da der Idealismus die Religion durch eine Stufe des Erkennens erklärt, so ist sie an sich ein Phänomen, das nur wegen der behaupteten Absolutheit des Idealismus den Schein der Realität annimmt. Der Begriff soll daher seine Realität nur in einer besonderen Erscheinung der christlichen Religion finden und alle anderen Religionen nur Bruchstücke des Begriffes sein. Die Vergötterung der christlichen Religion und die Degradation aller anderen Religion zu erscheinenden Bruchstücken der Religion, denen das Wesentlichste, der Begriff der Religion fehlt, ist eine That des Idealismus, dem zu huldigen die heutige Theologie sich für berufen hält.

Diese idealistische Theologie ist die moderne Gnosis, mit der die Wissenschaft keinen Waffenstillstand schließen kann, sowie das Heidenthum sowenig als das Christenthum so friedlicher, aber auch nicht so duldsamer Natur, daß es die Gnostiker nur gewähren lassen könnte, Religion und Philosophie durcheinander zu mengen.

Die idealistische Theologie hat drei Hauptbranchen und eine Nebenordnung. Jene sind die orthodoxe, rationalistische und spekulative, diese die kritische Theologie. Ihr gemeinsames Palladium ist die idealistische Religionserklärung. Die religiöse Vorstellungswelt ist ihr Land, das sie zu verwüsten sich berufen fühlen, die einen, indem sie die Religion als eine empiristische, die anderen als eine sittliche, die dritten als eine spekulative Erkenntniß betrachten und die kritische Theologie für eine negative Erkenntniß der göttlichen Welt ausgeben. Die empiristische, d. i. die orthodoxe Theologie, versucht Naturgeschichte, Wasser, Länder und Völkerkunde, die rationalistische dürre Sittensprüche, die spekulative hagere Metaphysik und die kritische anthroposophische Weisheit auf dem gemeinschaftlichen Boden zu kultiviren. Derartige Erkenntniß erlangt die Wissenschaft aus der Natur ihrer Gegenstände, die idealistische Theologie aber aus der religiösen Vorstellungswelt.

Die Verschiedenheit dieser theologischen Richtungen interessirt uns hier nicht, sondern nur ihre gemeinsame Religionserklärung. Ob

die orthodoxe Theologie überall die „christliche Mythologie" [1]) für ein Geschehen ausgiebt, das den empiristischen Wahrnehmungen seiner Wirklichkeit nach gegeben ist, oder der Rationalist die Religion der Mythologie beraubt und in der religiösen Vorstellung sittliche Erkenntniß entdeckt, oder die spekulative Theologie die christliche Mythologie als Geschichte metaphysischer Begriffe konstruirt, oder ob die kritische Theologie die Mythologie als Mythologie gelten läßt, dennoch aber den Inhalt der Religion in ihren Vorstellungen über Gott u. s. w. findet und daraus Erkenntnisse ableitet, dies ist dem Wesen nach dieselbe Theologie, die ihren Gegenstand mit sich verwechselt, indem in ihr von der Religion ein idealistischer Begriff zu Grunde gelegt wird, dessen Wahrheit bestritten werden muß, nicht nur weil in ihm überall Absurditäten resultiren, sondern weil eine idealistische Erklärung an sich keine Wahrheit hat. Der Streit daher, den die idealistischen Theologen unter sich führen, ob die christliche Mythologie sei, was ihr Begriff sagt, und welche wahre Erkenntnisse in der religiösen Vorstellungswelt zu entdecken seien, kann uns nicht beschäftigen, da wir weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit der Mythologie in der Religion bestreiten, noch auch irgend welche Erkenntnisse in den religiösen Vorstellungen können entdecken wollen; dieser Streit hat für uns nur ein außer ihm liegendes Interesse, sofern er auf die Begriffsbestimmung der Religion zurückführt.

Begriff der Religion und Verhältniß derselben zur Philosophie.

Die Religion muß als Gegenstand der Philosophie dem Wesen derselben entsprechen, d. h. in sich ewige Wahrheit bergen und in ihren besonderen Verwirklichungsweisen ihrem Begriff nach dieselbe sein. In der idealistischen Philosophie hat die Religion wie andern Gegenstand des Erkennens nur den Schein jenes Wesen an sich. Was aber

1) Schleiermacher, Reden ꝛc. 126. „Unter Mythologie verstehe ich nämlich im Allgemeinen, wenn ein rein ideeller Gegenstand in geschichtlicher Form vorgetragen wird."

dies Wesen selbst sei, muß die Philosophie deduciren können. Mit dieser Deduktion können wir uns hier nicht beschäftigen, da wir keine Religionsphilosophie an dieser Stelle aufstellen wollen, es kann daher nur versucht werden, aus den religiösen Erscheinungen auf ihr Wesen zu schließen.

Wenn in jeglicher Religion bestimmte Gebräuche der Gottesverehrung, die das Leben des Menschen beherrschen, und bestimmte Vorstellungen über die göttliche Welt sich finden, so kann gemeint werden, daß in dem einen oder dem anderen oder in Beiden das Wesen der Religion liegt. Jenes Handeln nach den religiösen Vorschriften und die Einrichtung des Lebens darnach erscheint in jeder religiösen Gemeinschaft als eine Hauptsache und wird von denen, welche dies Leben zu leiten haben, nicht selten für die Sache selbst, die Religion ausgegeben. Der Dienst, der, wie sie meinen, Gott geschieht, in dem jenen Vorschriften nach gelebt wird, gilt ihnen für das religiöse Leben selbst. Denn im Kultus erst liegt die wirkliche Religion. Dies Handeln, das auch oft das sittliche genannt wird, soll wie dieses um seiner selbstwillen vollzogen werden. Das innere wie das äußere Handeln, das aus der Religion fließt, wird als das Ende der Religion auch deren Anfang und Princip. Da aber ein solches Handeln nur in der Gemeinschaft wirklich ist, so erscheint diese im Christenthume, die Kirche als die wahre und wirkliche Religion. Die Kirche sei das Christenthum, deren Heerführer und Mitglieder die Christen sind. Ob alle Priester sind oder nur jene, dieser Unterschied bringt Verschiedenheiten in der kirchlichen Gemeinschaft hervor, ändert aber nicht die Ansicht, daß das Handeln nach ihren Vorschriften das Wesen ihres Gehaltes, der Religion ausmache.

Denen, die im Leben stehen und der Wissenschaft nicht hold sind, kann es wohl passiren, daß sie dies Handeln für das Wesen der Religion ausgeben und darin, wenn nicht alle, so doch die höchste Sittlichkeit finden, obwohl jenes Handeln an sich mit dem sittlichen nicht viel gemein hat. Was aber dies Handeln selbst bedingt, und die Gemeinschaft hervorruft, in der das Handeln seine Bedeutung bekommt, erscheint nicht weniger als ein Wesentliches, als das Handeln selbst, denn

es ist das konstituirende Princip der Gemeinschaft und der Inhalt des Handeln. Dies aber ist der Glaube, oder die religiöse Vorstellungswelt von Gott. Der Werth der Handlung erscheint demnach abhängig vom Glauben und das gemeinschaftliche Glaubensbekenntniß als das Princip der Kirche, weßhalb dieser andrerseits als der wesentliche Gehalt der Religion bezeichnet wird.

Das religiöse Leben und Handeln ist die Wirklichkeit, die der Glaube erlangt. Diese Wirklichkeit bewahrheitet, was in ihm enthalten ist, er aber ist ihr wahrer Gehalt. Darnach wird gesagt, daß nicht das bloße Handeln, sondern das Handeln im und aus dem Glauben die Religion sei. Jenes sei für sich eine Werkthätigkeit, und erst dieser gebe dem Handeln Werth und Gehalt.

Wie ein empirisches Erkennen nicht selten, wenn es die eine und die andere Erscheinung eines Gegenstandes wahrgenommen und in ihr das Wesen des Gegenstandes meint erkannt zu haben, in eine wahre Angst geräth, es möge das Wesen aus seinen Erscheinungen entweichen und damit dies sich nicht ereigne, die Erklärung giebt, daß weder die eine noch die andere, sondern beide zusammen das Wesen ausmache, so ist es auch hier geschehen, daß der Glaube und das Handeln und das Handeln und der Glaube beide in Einheit das wahre Wesen der Religion sei. Statt aber diese Einheit zu bestimmen, treibt sich das empirische Erkennen in den Erscheinungen umher und wiederholt die Versicherung, daß es sie alle in einer Einheit zusammenfasse. Hiermit endet das empirische Erkennen, und das Dunkle, das für es in jener Einheit ist, überträgt es wohl auf seinen Gegenstand und nennt ihn die dunkle Qualität jener Erscheinungen, um deren Einheit und Erklärung es zu thun war. Giebt sich dies Erkennen aber das Ansehen, als sei es selbst ein spekulatives, so meint es, indem es die Erscheinungen zusammenfaßt und zeigt, daß sie zu einer Einheit gehören, oder wie es heißt in einander übergehen, so ist ihm der Inbegriff oder jene formale Einheit der Erscheinung das Wesen selbst. Daran ist kein Zweifel, daß Glaube und Handlung zusammengehörige Erscheinungen der Religion sind, auch nicht, daß vom Erkennen jene Einheit nicht durchdrungen ist, die beides, Glauben und Handeln, in sich begreift

und von denen eins nicht ohne das andere soll sein können, sondern was im Glauben und in der Handlung das Religiöse sei, ohne welches der Glaube nur eine leere Erkenntniß, das Handeln nur ein äußeres Werk ist.

Der Glaube, sofern er Glaube ist, ist sowenig die Religion, wie die gläubige Handlung, denn wie vor allen heiligen Urkunden und Schriften der Glaube war, so ist vor allem Glaube die Religion als Sinn und Geschmack für das Unendliche, wie Schleiermacher die Religion nannte [1]), in der Seele von Natur niedergelegt. Von Natur ist der Geist religiös, hat Sinn und Geschmack für das Unendliche. Der Glaube, die religiöse Denkart, die Betrachtung oder das Bewußtsein über Gott und sein Verhältniß zur Welt, ist so gut nur eine Erscheinung wie der Kultus, dessen Wesen in dem Sinne für das Unendliche enthalten ist. Dieser Sinn ist kein Accidenz des Glaubens, kein Erziehungsprodukt des Christenthums, sondern vor jeglicher religiösen Aeußerung und bestimmten Gestalt der Religion eine Eigenschaft des Geistes, die seine Natur konstituirt. Diese Natur des Geistes aber muß das Wesen der Religion ausmachen.

Es wäre nicht nöthig, hier weiter darzulegen, was in diesem Wesen der Religion liegt, das allein den Gehalt des Glaubens und des Kultus ausmacht, da der Befähigte unter Allen, dessen göttlicher Beruf es war, diesen Begriff zu entwickeln, Schleiermacher, vorlängst dies gethan hat. Ihm verdankt die Wissenschaft mehr als sie heutiger Zeit meint. Es ist aber durch die Konfusion derer, die ihn hätten verstehen sollen, dahin gekommen, daß seine Betrachtung der Religion nicht nur in den Hintergrund zurückgedrängt worden ist, sondern eine derartige Betrachtung von vorneherein für eine unsinnige erklärt wird. Denn man meint, Schleiermacher habe die Religion in eine Region des Geistes verlegt, die entweder gar nicht existirt, oder dem Nichtsein sehr gleicht.

Da es theils nicht unsere Aufgabe ist, das zu wiederholen, was Andere vordem wahr und treffend entwickelt haben, theils aber der

1) a. a. O. S. 46, 122.

Begriff der Religion hier nur im Verhältniß zur Philosophie in Betracht kommt, so muß sich die weitere Bestimmung dieses Begriffs beschränken auf den Nachweis, daß die Grundlage, welche Schleiermacher der Religion gab, die wahre sei und daß nur durch sie ein Verhältniß zwischen der Wissenschaft und der Religion als deren Gegenstand möglich ist. Deßhalb handelt es sich hier nicht sosehr um das, was Schleiermacher vorzüglich in den Reden über die Religion darüber vorgebracht hat, sondern um die vorausgesetzte Grundlage, die Natur des Geistes, die es ermöglicht, daß in demselben Geiste neben der religiösen Vorstellungswelt die Wissenschaft existiren kann.

Wenn Schleiermacher weder adäquat den Begriff des Gefühles noch den des religiösen Gemüthes bestimmt hat, die Religion nicht nur Abhängigkeitsgefühl von Gott ist, von welcher Definition sich die Gegner abhängig gemacht haben, obwohl sie weder die ursprüngliche noch die alleinige Erklärung bei Schleiermacher ist, so hat er doch das Richtige getroffen. Indem er auf den Kern der Sache einging, und die Erscheinungen vom Wesen zu sondern verstand, bestimmte Schleiermacher, daß die Gefühls-Region des Geistes der Religion Sitz sei. Die Unbefangenheit und Freiheit, die Schleiermacher eigen ist, die in ihm jegliche theologische Untugenden entfernt halten, sind nicht ohne Verbindung mit der ihm richtigen Erkenntniß in dem Wesen der Religion. Ihm ist es gelungen, mit der Tiefe des frommen Gemüthes die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft zu verknüpfen, indem er einsah, daß die Religion weder ein Erkennen noch ein Handeln, sondern alle gesunden Empfindungen fromm sind. 1) Denn nur hierdurch wurde es Schleiermacher möglich, sich von der orthodoxen und spekulativen Theologie, denen die Religion ein Erkennen ist, frei zu halten und der Wissenschaft den Kern des menschlichen Gemüthes aufzubewahren.

Daß die idealistische Erklärung die Wissenschaft wie die Religion unmöglich macht, hat seinen Grund in der Betrachtungsweise des Geistes. Durch die idealistische Erklärung der Religion bekommt die Wis-

---

1) a. a. O. S. 125.

senschaft eine gedoppelte Gewißheit und die Religion ist ein glänzendes Meteor, das mit seinem Erkennen verschwunden. Denn die Erkenntniß der Religion ist die Negation der Religion als solcher. Wenn die Religion und die Dichtkunst, denn von ihr gilt, was von der Religion gilt, auch ihrem Wesen nach ein Erkennen wären, so konnte dies doch nicht idealistisch erklärt werden. Durch diese Erklärungsweise werden aber die Qualitäten des Geistes verdunkelt und durch die eine, die sie kennt, in stufenartiger Entwicklung behandelt.

Vor Kant verstand die Wissenschaft es nicht, den fühlenden Geist zu denken, nach ihm hat sie es wieder verlernt. Kant hatte gezeigt, daß es neben dem theoretischen und praktischen Vermögen des Geistes das Gefühl als eine gleich ursprüngliche Fähigkeit gäbe. Um die verschiedenen Beschaffenheiten einer Sache kennen zu lernen, muß die Wissenschaft richtige Erklärungen und Eintheilungen ihrer Begriffe erstreben; nur durch richtige Eintheilungen lernt sie die verschiedenen Beschaffenheiten der Sache kennen, diese aber setzen deutliche, vollständige und bestimmte Begriffserklärungen voraus. Dieser Meinung über eine Wissenschaft ist die idealistische Begriffsphilosophie nicht, sondern sie meint hinlänglich in dem Besitz der Wissenschaft zu sein, wenn sie eine Qualität erklärt und die Sache als die Entwicklungsstufe dieser einen Qualität beschreibt. Die Entwicklungsstufen der einen Qualität gelten ihr als Glieder der Eintheilung, weil sie überhaupt die Eintheilung der Begriffe nicht kennt.

Wenn der Geist nur eine Eigenschaft hat und alle Erscheinungen derselben Entwicklungsstufen seiner einfachen Qualität sind, so ist der Begriff des Geistes weder zu erklären, noch einzutheilen. Die Erklärung, welche in der Angabe der einen Qualität besteht, ist unbestimmt und die Eintheilung, welche ihre Entwicklungsstufen darstellt, bringt in ein Fließen, was ohne Fluß zu sein prädeterminirt ist. Denn Begriffe gehen nicht in einander über. Einer idealistischen Begriffsphilosophie ist aber diese Erkenntnißweise zur zweiten Natur geworden, weßhalb sie die andere nicht sieht und den Geist nur als Entwicklung einer Eigenschaft kennt.

Das Erkennen, Denken, das Bewußtsein ist nach der Begriffs-

philosophie die eine wesentliche Eigenschaft des Geistes, dessen andere Bestimmungen, Gefühl und Begehren, nur Entwicklungsstufen jener, der Erkenntniß, sind. Die niedrigste Stufe des geistigen Daseins soll darnach die Empfindung, die höchste der freie Wille, das s. g. praktische Erkennen, und die mittlere das Erkennen, der theoretische Geist selbst sein. Auf diese oder eine ähnliche Weise macht eine Begriffsphilosophie das Fühlen und Begehren zu Metamorphosen des Bewußtseins. Die Empfindung kann darnach als die unterste Stufe des geistigen Daseins nur der Anfang des Erkennens sein, indem es am Wenigsten ist, was es sein soll. Daher erscheint die Empfindung als ein dunkles und unklares Erkennen, als „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität". Da negative Begriffe von ihrem Gegenstande nichts aussagen, sondern nur erklären, was er nicht ist, so ist hiermit nur der Meinung nach „die Empfindung" bestimmt, denn alle ihr eignen Prädikate der Unmittelbarkeit, der Unklarheit, Dunkelheit, Bewußt- und Verstandeslosigkeit, enthalten nur, daß es ein Erkennen sei, das als Anfang noch nicht sei, was es sein solle.

Wenn die Empfindung nur im Geiste ist, wiefern das Erkennen nicht seinem Begriffe entspricht und daher überall da sich zeigt, wo eine Unklarheit und Dunkelheit ist, so ist die Religion als die vorstellende, sinnbildliche Erkenntniß des Absoluten ein Gefühl, wiefern die Bestimmtheit dieses Erkennens die Vorstellung ist. Diese übt das Erkennen und bringt das s. g. Gefühl als ein Accidenz dieser Erkenntniß hervor. Durch die Vollendung des Erkennens zum Begriff muß mit der Aufhebung der Vorstellung von Gott das Gefühl selbst verschwinden, daher sich das s. g. Abhängigkeitsgefühl in die freie Erkenntniß Gottes verklären. Die eigentliche Bestimmtheit der Religion, d. h. sie selbst verschwindet, indem das Erkennen sich vollendet. Durch die Verwandlung ihrer Vorstellungen in Begriffe muß das Gefühl, das in dem Mangel jener Vorstellungen begründet ist, untergehen, eine Konsequenz, die wider Erfahrung und Theorie ist. „Der Inhalt der Empfindung" — kann nach einer solchen Vorstellungsweise als „beschränkt und vorübergehend" bestimmt werden. Wie nun die Wissenschaft,

weil die Religion selbst ein Erkennen des Absoluten ist, eine gedoppelte Gewißheit hat, so ist die Religion nur ein verschwindendes Phänomenon, sie hat an sich den Schein der Realität, indem sie im absoluten Denken eine nothwendige Stufe bezeichnet, die ewig untergeht in das spekulative Wissen.

Der Zauberkreis, der das Erkennen bannt, wenn es sich verkehrte Vorstellungen von sich gemacht hat, bewirkt es, daß die idealistische Theologie nicht dahinter kommen kann, was es heißt das Gefühl, des Gemüthes Stimmungen und Erregungen, dies innerlichste Leben der Seele sei der substantielle Kern der Religion; die Vorstellungen und Handlungen des Religiösen nur Attribute dieser Substanz. Denn weder will sie, noch vermag sie nach dem ihr eignen Begriffe vom Gefühle anzuerkennen, daß das Sein in seiner Unendlichkeit für dies Gefühl sei, noch daß das Gefühl das religiöse Organ sei, denn jenes sei nur im Denken und dieses selbst nur eine Stufe oder ein Moment an einer Entwicklungsstufe des Erkennens. Zu diesen Entgegnungen wurde die idealistische Theologie nicht sosehr durch den Mangel, der in Begriffsbestimmungen Schleiermachers liegt, als durch ihren eignen Vorstellungskreis, den zu überschreiten dessen Untergang wäre, gezwungen.

Das Absolute soll nicht für das Gefühl, das Gefühl nicht Organ der Religion, und im Besondern die Religion nicht das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sein. Diese Entgegnungen würden vollkommen richtig sein, wenn theils Schleiermachers Erklärungen des Gefühls idealistisch verstanden werden könnten, theils die idealistische Ansicht vom Geiste wahr wäre. Wenn das Gefühl nur eine Stufe des Erkennens wäre, so kann es nicht ein Organ für das Absolute neben dem Erkennen sein, es muß dann selbst ein vorstellendes Erkennen sein, und in diesem soviel Freiheit sein als dem Erkennen, das den freien Geist auf einer Entwicklungsstufe darstellt, enthalten ist. Jener Einwand beruht daher auf der idealistischen Ansicht vom Geiste, die nicht erhärtet werden kann.

Wie indirekt aus der Unmöglichkeit eines Anthropologismus, direkt aus der historischen Wirklichkeit des Christenthums erwiesen wer-

den kann, daß es kein nothwendiger Gegenstand der Philosophie ist, so kann theils aus den Folgen der idealistischen Religionserklärung, daß die Wissenschaft darnach eine gedoppelte Gewißheit hat und die Religion nur eine scheinbare Realität, theils aber aus einer realistischen Erklärung von der Religion und jenen allgemeinen philosophischen Grundsätzen, die angegeben worden sind, dargethan werden, daß es nur eine d. h. gewisse Wissenschaft giebt, die zur Religion kein anderes Verhältniß hat als zu anderen Gegenständen. Hieraus würde sich also ergeben, daß die Philosophie nur nebenbei wie andere geistige Gebiete vom Christenthum bestimmt werden kann und sie direkt zu demselben kein Verhältniß hat, daß sie aber, wiefern sie überhaupt die Religion als eine wahre Realität erkennt, so auch in ihrer Anwendung mit dem Christenthum durch ihre Erkenntniß desselben übereinstimmen könne. Diese Uebereinstimmung ist keine andere als die, welche zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstande überhaupt statt findet. Es kann der Philosophie nicht zugemuthet werden, religiöse Erkenntnisse wieder zu erkennen, noch kann sie diese zum Wesen der Religion machen.

Hebt die idealistische Religionserklärung jegliches Verhältniß einer Wissenschaft zur Religion und diese selbst auf, weil eine induktive Wissenschaft von ihr empiristisch (orthodox), eine spekulative dogmatisch (begriffsphilosophisch) sein würde und die Religion selbst entweder Nichts oder eine dritte, aller Wissenschaft hohnsprechende Wissenschaft sein würde, so hat dies seinen wahren Grund in der Betrachtung des Geistes überhaupt, daß er nur eine Eigenschaft, das Bewußtsein, besitze und das Gefühl eine Modifikation desselben sei. Wenn daher nachgewiesen werden kann, daß dem Geiste wesentlich Bewußtsein oder Erkenntniß und Gefühl zukommt, so würde damit direkt gezeigt werden, was indirekt bewiesen ist. Denn daraus würde folgen, daß die Religion eine geistige Realität (Gefühl) sei, dessen Wissen der Geist selbst, der fühlt, besitzt.

Es kann nicht zwei erkennende Geister geben, wohl aber kann der fühlende und der erkennende Geist derselbe sein. Soll dies daher statt finden, so muß einerseits der Geist wesentlich zwei Eigenschaften

haben und andererseits damit das Erkennen nicht selbst das Fühlen sein, das Gefühl keine Stufe der Erkenntniß, sondern überall im Geiste Bewußtsein und Gefühl, wie im Körper Form und Beschaffenheit geeint sein und sich entsprechen. Es kann keine Wahrnehmung und Vorstellung im Geiste sein, die nicht Gefühle in ihm lebendig machten, keine Empfindung in ihm sein, denen nicht Vorstellungen entsprächen. Die Vorstellung von Gott wie die Wahrnehmung einer Farbe ist nicht ohne Erregung von Gefühlszuständen im Geiste, die Empfindungen, Stimmungen, Gefühle der Seele sind mit Vorstellungen verknüpft. Das Gefühl soll nicht das Organ des Absoluten sein können, heißt hiernach nichts anderes als die Vorstellung von Gott ist nicht in der Seele, denn wenn sie darin ist, hat sie nothwendig zu ihr ein Verhältniß und erregt Gefühle mannichfacher Art.

Schon aus der Natur des Begriffes folgt es, daß jeder durch ihn zu erklärende Gegenstand zwei Eigenschaften habe, eine allgemeine und eine specifische. Wenn der zu erklärende Gegenstand hier der Geist daher seinem Begriff entsprechen soll, so muß er nothwendig die Identität seiner beiden Merkmale sein, das allgemeine Merkmal aber ist das Bewußtsein, die Vorstellung, welche nicht ohne einen Gegenstand ist, das eigenthümliche, das Gefühl, welches gegenstandlos ist. Im Gefühle bezieht sich der Geist auf keinen Gegenstand, sondern auf seine Zustände, im Bewußtsein aber auf einen Gegenstand, der es selbst oder ein anderes ist. Durch die Vorstellung wird etwas vom Gegenstande, durch die Gefühle wird nichts vom Gegenstande, sondern nur vom fühlenden Geiste ausgesagt. Der Schmerz wie die Freude, das Wohlgefallen und Mißfallen, das Vertrauen und die Achtung, die Andacht und die Verehrung bezeichnen des Geistes selbstinnerliche Zustände. Diese Mannichfaltigkeit der Gemüthszustände gleicht der mannichfaltigen Beschaffenheit der körperlichen Natur in ihrem großen Reichthume.

Das Gefühl ist daher weder eine Stufe des Erkennens, noch das unmittelbare Selbstbewußtsein, noch die Indentität d. i. das Uebergehen des Erkennens in das Wollen und umgekehrt, sondern es ist eine Eigenschaft des Geistes, die demselben ebenso nothwendig ist wie

das Erkennen und Begehren und von diesen unabhängig bestimmt ist. Derartige Definition wie die Religion, ist die Totalität des Erkennens, Fühlen und Wollens als Gefühl, oder das Gefühl ist das Erkennen und Wollen als der ganze Geist, die ein allgemeines Merkmal selbst zu seinem besonderen machen, können nur als Hülfsmittel der Wissenschaft angesehen werden, die der Logik nach nicht zu genügen vermag. Dieselbe Bewandtniß hat es aber mit den negativen Definitionen, das Gefühl ist ein Moment der Entwicklungsstufe des Geistes oder ein unmittelbares Selbstbewußtsein. Wenn Schleiermacher das Gefühl unmittelbares Selbstbewußtsein oder die Identität des Erkennens und Wollens nennt, so entsprechen diese Begriffe weder dem zu erklärenden Gegenstande noch der Ansicht, die der Religionsbetrachtung zu Grunde liegt. Denn das Gefühl ist weder der Geist noch überhaupt ein Bewußtsein, Erkennen, jenes nicht, weil es nur neben dem Erkennen ist, dieses nicht, weil ein Bewußtsein nicht fühlt.

Wenn das Gefühl daher objektslos und deßhalb kein Bewußtsein ist, so steht es doch in Verbindung mit dem Bewußtsein, was hier nur in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein in Betracht kommt. Sowenig die bildliche, oder die verworrene und dunkle, sowenig ist die Vorstellung gewisser Objekte ein Gefühl. Vielmehr kommt dem Geiste eine innere Beschaffenheit zu, die an sich unabhängig von den Vorstellungen ist, diese dem Geiste zukommende Realität ist seine innerliche Qualität, die durch die Vorstellungen erregt, nicht aber gegeben wird. Denn wie der Geist empfindet oder fühlt, hängt nicht von seinen Vorstellungen, sondern von seiner ihm angebornen Qualität ab, diese ist ursprünglich wie das Vermögen sich Etwas vorzustellen. Es ist des Geistes Wesen sich etwas vorzustellen und seine Beschaffenheit als seine Zustände inne zu werden.

Die Realität des Geistes wie seine innere Beschaffenheit ist durch das Gefühl bezeichnet, das mit der Intelligenz vereint, der ganze Geist ist. Es muß hieraus ersichtlich sein, daß, wenn das Wesen der Religion im Gefühle liegt, sei dies nun das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, oder die Empfindung und der Geschmack des Seins seiner Unendlichkeit nach, oder das Gefühl der Beruhigung von der

Uebereinstimmung aller Erscheinungen in Gott, oder der Erlösung von allem Uebel, damit die religiösen Vorstellungen als religiöse ebensowenig wie die ästhetischen Vorstellungen objektive Bedeutung haben, oder Erkenntnisse, weder empiristische noch metaphysische, noch ethische sind. Möglicherweise kann durch sie etwas erkannt werden, es wird aber faktisch durch sie nichts erkannt, wiefern jenes der Fall wäre, würden sie mit Gegenständen übereinstimmen, eine Uebereinstimmung, um die es sich in der Erkenntniß der Religion oder der Poesie nicht handelt.

Wenn die religiösen Vorstellungen als solche keine Erkenntnisse sind und mithin die Wissenschaft nicht wieder zu erkennen hat, was vermeintlich durch jene erkannt sein soll, so hat die Wissenschaft vielmehr die Aufgabe, die Uebereinstimmung der religiösen Vorstellungen mit den ihnen entsprechenden Gemüthszuständen darzulegen. Die Wahrheit dieser Vorstellungen liegt nicht in ihrer vermeintlichen Objektivität, die nur nebenbei in Betracht kommt, sondern in ihrer Identität mit den religiösen Gemüthsstimmungen. Die Wissenschaft, sei sie nun eine philosophische oder empirische, muß erklären, wie die verschiedenen Vorstellungen mit dem religiösen Gemüthe in der Verehrung, der Andacht u. s. w., übereinstimmen, wie die Vorstellungen einer positiven Religion dem Gemüthe Beruhigung gewähren. Dasselbe, was von der Religionswissenschaft verlangt wird, und nichts anderes muß von der Aesthetik verlangt werden, deren idealistische oder s. g. objektive Behandlung ihrem Wesen nicht entspricht.

Wäre die Religion die Vorstellung von Gott, dem Menschen und deren Verhältnisse zu einander, so kann nur ein empiristischer oder spekulativer Idealist meinen, daß sie wahr sei. Denn diese Vorstellungen sind arm an Gehalt und unvollkommen in der Form. Die Entdeckung aber, daß sie dies sind, stellt nur in dem Falle ihre Unwahrheit heraus, wenn sie jenes sein sollen. Da ihre erkenntnißartige Natur aber nur nebenbei ist, so liegt ihr Wesen und ihre Wahrheit in der Offenbarung und Erregung des Gemüthes, die sie veranlassen. Damit in Uebereinstimmung zu sein ist ihr Kriterion; sie haben kein

objektives Kriterion wie die Erkenntniß, sondern ein subjektives wie die Schönheit.

Erklärt die Philosophie daher die Religion realistisch für ein Gefühl der Beruhigung von der Uebereinstimmung aller Erscheinungen in Gott, dessen höchste Steigerung die Seligkeit ist, so hat sie damit ihr nicht nur eine Realität gegeben, sondern auch vermieden, daß die Wissenschaft durch die religiösen Vorstellungen einer Gewißheit unterliegt, die sie aufhebt. Da die religiösen Vorstellungen weder faktisch noch nothwendig mit ihren Gegenständen übereinstimmen, so ist nur die Möglichkeit einer Uebereinstimmung vorhanden. Ob sie aber übereinstimmen, ist nicht vor allem Erkennen und Wissen, sondern erst durch dasselbe, philosophisch oder empirisch, zu gewinnen. In der That aber ist die Untersuchung, ob die Wissenschaft mit den religiösen Vorstellungen übereinstimmt, von keinem großen Belang, weder für die Wissenschaft, da ihre Wahrheit und Gewißheit dadurch nicht vermehrt werden kann, noch für die Religion, da ihre Wahrheit nicht von der Gegenständlichkeit ihrer Vorstellungen abhängt.

Wenn daher die Philosophie zum Christenthume ein Verhältniß haben soll, so ist dies kein unmittelbares, da das Christenthum kein nothwendiger Gegenstand der Philosophie ist und die Philosophie sowenig auf dem Christenthume beruht, wie der Staat auf der Frömmigkeit. Die ursprüngliche Wissenschaft vom Christenthume ist historischer Art, weil es eine besondere Wirklichkeit ist, das Christenthum kann daher nur Gegenstand angewandter Philosophie sein. Wie hiermit die Philosophie und das Christenthum frei und unabhängig von einander sind, so hat die Wissenschaft überhaupt durch die realistische Begriffsbestimmung der Religion, welche das fromme Gemüth als deren Substanz betrachtet, kein exklusives Verhältniß zur Religion und vermag sie als ein wahres Sein anzuerkennen.

Schluß.

Betrachtet man die Entwicklung der Philosophie seit Kant, wie sie bestrebt ist alle Wissenschaften in sich aufzunehmen, ihnen ihr Gepräge und idealistische Evolutionstheorie mitzutheilen, und sich mit dem Christenthume zu alliiren, so erscheint diese Philosophie, die den Anthropologismus und die Anthroposophie erzeugt, einerseits als Propädeutik, anderseits als realphilosophisch.

Diese beiden Prädikate charakterisiren die neueste Philosophie, die in demselben Sinne propädeutisch ist, in dem sie realphilosophisch ist. Es scheint aber eine Philosophie, die propädeutisch und realphilosophisch in demselben Sinne ist, sich zu widersprechen. Denn als propädeutische Philosophie ist ihr die reine Philosophie oder Metaphysik nur Ziel, als angewandte setzt sie aber die Wirklichkeit der reinen Metaphysik voraus, indem sie deren Anwendung entwickelt. Es ist aber schon gezeigt worden, daß dieselbe Wissenschaft wie die Anthropologie Einleitung in die Philosophie und angewandte Philosophie sein könne. Wenn jedoch eine Philosophie grenzenlos ist und ihre eigene Behandlungsweise nicht unterscheidet, sondern mit derselben Methode Jegliches erreichen will, so wird sie überall eine Vermischung ihrer eignen Theile mit Erfahrungswissen sein. Diesen Charakter hat die neueste Philosophie.

Das Anlehnen an die Erfahrungswelt, die konstruirende Methode, die als dialektische Induktion die Begriffserklärung zum Resultate hat, die Weise der Methode durch Analogien, Parallelismen, negative Begriffserklärungen, Hypothesen fortzuschreiten, zeugen von ihrem propädeutischen Charakter. Nur in der propädeutischen Philosophie kann die uns bekannte Welt deren Ausgangspunkt sein. Indem aber dieser Ausgangspunkt der schlechthinnige sein soll, da auf ihm die Konstruktion der erscheinenden Wirklichkeit erbauet wird, so erscheint dieses Philosophiren als Metaphysik. Das Sein ist nicht an sich, sondern für das Denken unbestimmt, in der Konstruk-

tion aber wird es zum an sich Bestimmten gemacht. Indem daher die philosophische Induktion Konstruktion des Wirklichen ist, ist sie zugleich realphilosophisch, weil sie die Begriffe in ihren Exemplifikationen behandelt. Es ist keine Sonderung der philosophischen Behandlungsweisen in einer grenzenlosen Philosophie zu erreichen, die daher eine Vermischung bleibt.

Wird die neueste Philosophie als das anerkannt, was sie wirklich ist, und nicht für das ausgegeben, was sie sein soll, so hat sie Wahrheit. Sie ist der Versuch, an die Stelle aller Wissenschaften die eine, welche Philosophie genannt wird, zu setzen. Als ein solches Experiment beweiset sie sich in ihrer Verknüpfung der Erfahrungswissenschaften mit der Philosophie durch die Konstruktion, in ihrer Inhaltsbestimmung der Wahrheit, die das der Philosophie zunächst Liegende, das Denken und Werden für das Ganze ausgiebt, in ihrem innigen Anschluß an das Christenthum. Mit der Wirklichkeit überall in Konflikt, hat sie ihre eigene Welt, die der reinen Metaphysik, im Stich gelassen. Von der erscheinenden Wirklichkeit hat sie eine ausgedehnte Kenntniß von der Welt, an und für sich weiß sie nur, daß sie nicht ist.

Die Philosophie braucht nicht zu verlieren was sie gewonnen hat, um ihre wahre Wirklichkeit zu erlangen. Denn sie muß ihre Wirklichkeit nur anders ansehen als ehedem, da sie dieselbe producirte. Dadurch wird es ihr gelingen, neben den Erfahrungswissenschaften und in Wechselwirkung mit denselben die reine Metaphysik als realistische Wissenschaft von der an und für sich seienden Welt hervorzubringen.

Inhalt.

Druck von Otto Wigand.

